

# VERHALTENSANWEISUNGEN IM GERICHT

Struktur und Hintergründe von Ex 23,1-9

Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie  
dem Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg  
vorgelegt

von

Seog Yoon Choi

aus

Cherwon/Südkorea

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2005/2006 von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen.

Hierbei möchte ich Herrn Prof. Rainer Kessler für die hilfreichen Gespräche, die zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen haben, meinen herzlichen Dank aussagen. Auch Herrn Prof. Dr. Erhard Gerstenberger danke ich für die Übernahme des Korreferates.

Mein besonderer Dank gilt auch meiner Frau Kyung-Ja Kim, die mich während meines Studiums unermüdlich unterstützt hat. Und schließlich danke ich meinen Töchtern Hara und Tora, die mit mir in guten wie in schlechte Zeiten gemeinsam das Leben in einem Ausland geführt haben.

Marburg/Lahn, März 2006

Seog Yoon Choi

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	1
1.1. Forschungsüberblick .....	1
1.2. Aufgabe der Arbeit .....	10
2. Die Verhaltensanweisungen im Gericht im Rahmen des Bundesbuches .....	12
2.1. Das Bundesbuch .....	12
2.2. Die Struktur des Bundesbuches .....	16
2.3. Übersetzung von Ex 23,1-9 .....	22
2.4. Textkritik .....	23
2.5. Aufbau von Ex 23,1-9 .....	25
2.6. Literarkritik .....	29
2.7. Redaktionsgeschichte .....	35
3. Satztypen in Ex 23,1-9 .....	41
3.1. Prohibitivform .....	41
3.2. Vetitivform .....	47
3.3. Wenn-du-Form .....	52
3.4. Die Begründungssätze .....	57
3.5. Zusammenfassung und Ergebnis .....	69
4. Probleme in der Gerichtsbarkeit .....	73
4.1. Die falsche Zeugenaussage als Zeuge bzw. bei der Anklage (Ex 23,1) .....	73
4.2. Die Gefahr des Opportunismus im Gericht (Ex 23,2) .....	84
4.3. Bestechung (Ex 23,8) .....	91
4.4. Die Unterdrückung der sozial Schwachen .....	102
4.4.1. אביון .....	103
4.4.2. דל .....	104
4.4.3. עני (עני) .....	105
4.4.4. Unterdrückung im Gericht .....	106
4.4.5. גר .....	109
5. Einige Reaktionen auf die soziale Krise .....	119
5.1. Die Theologisierung des Rechts im Bundesbuch .....	119
5.1.1. Die sozialen Hintergründe der Theologisierung des Rechts .....	119
5.1.2. Einige redaktionsgeschichtliche Beobachtungen .....	124
5.1.3. Prophetischer Einfluss auf den Prozess der Theologisierung des Rechts im Bundesbuch? .....	134
5.2. Die prophetische Kritik an die Verkehrung des Rechts im Tor .....	143
5.2.1. Die prophetischen Texte und ihr sozialgeschichtlicher Hintergrund .....	143
5.2.2. Eine prophetische Beeinflussung in Ex 23,1-9? .....	160
5.3. Einige Zeichen zur Überwindung der sozialen Krise im Sprüchebuch? .....	165
5.3.1. Die Verinnerlichung bzw. Theologisierung der einfachen Sittlichkeit im Sprüchebuch .....	166
5.3.2. Ethische Forderungen in Menschenschöpfungssprüchen .....	170
in Bezug auf Reich und Arm .....	170
5.3.2.1. Spr 14,31: die Schmähung des Schöpfers .....	170
5.3.2.2. Spr 17,5: die Verhöhnung des Schöpfers .....	172
5.3.2.3. Spr 22,2: die Begegnung von Reich und Arm .....	174
5.3.2.4. Ein Mahnspruch über die Unterdrückung der Elenden in der Gerichtsbarkeit im Tor .....	176
5.4. Eine weisheitliche Beeinflussung in Ex 23,1-9? .....	179
5.5. Die Feindesliebe im Gerichtsverfahren (Ex 23,4-5) .....	186
5.6. Gott als Richter .....	193

Ergebnis .....	196
Literaturverzeichnis.....	199

## 1. Einleitung

### 1.1. Forschungsüberblick

Auffällig ist, dass bislang keine Monographie erschienen ist, die sich mit den Verhaltensnormen in Ex 23,1-9 bzw. mit einer ähnlichen Thematik befasst hat. Die meines Wissens einzige Einzeluntersuchung zu Ex 23,1-9 ist der Aufsatz »Exodus XXIII 1-3, 6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate«<sup>1</sup> von J. W. McKay aus dem Jahre 1971. In diesem Aufsatz versucht McKay im Gefolge von E. Auerbach<sup>2</sup>, für Ex 23,1-9\* die formalen Charakteristika eines Dekalogs herauszuarbeiten und die konkrete Benutzung dieser Dekalogform im Alltagsleben, nämlich in "the Hebrew law-court", zu verorten. In beiden Beiträgen bleiben die sog. Vetitivform<sup>3</sup>, der Begründungssatz<sup>4</sup> und Ex 23,4-5.9 außer Acht. Im Jahr 1985 hat Jörn Halbe einen Aufsatz »GEMEINSCHAFT, DIE WELT UNTERBRICHT«<sup>5</sup> publiziert. Darin wird die Redaktion des Abschnittes Ex 23,1-9\* mitbehandelt<sup>6</sup>. Bemerkenswert ist, dass

<sup>1</sup> VT 21 (1971), 311-325.

<sup>2</sup> Nach E. Auerbach, Zehngebot, 263f., ist das Bundesbuch (Ex xxi 2 – xxiii 19) in sechs Dekalogen aufzuspalten und liegt in unserem Abschnitt "eine glatte Zehner-Gruppe" vor:

1. (1) Mache kein Aufhebens von leerem Gerücht.
2. (1) Tu deine Hand nicht mit dem Bösewicht zusammen, ein Zeuge der Vergewaltigung zu sein.
3. (2) Sei nicht mit der Mehrheit, um Recht zu beugen.
4. (2) Sage nicht im Rechtsstreit so aus, dass du zur Mehrheit neigst.
5. (3) Dem Grossen gib nicht Ehre in seinem Rechtsstreit. (וְדָל → גֹּדֵל emendiert: McKay auch)
6. (6) Des Kleinen Recht beuge nicht in seinem Rechtsstreit.
7. (7) Von lügenhaftem Wort halte dich fern.
8. (7) Unschuldigen und Gerechten schlage nicht.
9. (7) Bösewicht gib nicht Recht.
10. (8) Bestechung nimm nicht.

Vgl. E. Würthwein/O. Merk, Verantwortung, 30.

<sup>3</sup> McKay emendiert אֵל zu לֵא (v.1b.7b).

<sup>4</sup> McKay liest in v. 7b nach der LXX: לֹא תִצְדִּיק רָשָׁע.

<sup>5</sup> J. Halbe, Gemeinschaft, 55-75.

<sup>6</sup> Nach Halbe, a.a.O., 64f., ist der Grundtext (1a.2a.6\*) durch die Korrespondenz-Struktur mit dem erweiterten Text chiasmisch gestaltet. Hier zieht Halbe aus kompositorisch-sachlichen Gründen eine Umstellung von v.6 vor v.3 in Betracht (so auch J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 92). Danach wäre durch die Verbindung von v.3 und v.6 mit den vv.4-5 mittels des Stichwortes בְּרִיבוֹ der jetzige Text ohne v.9 entstanden (vgl. Privilegrecht, 434). Halbe stellt wegen des abschließenden Charakters von v.7 v.8 vor v.7 (Privilegrecht, 435):

- v.1: Verbreite nicht leeres Gerücht! Du darfst deine Hand nicht dem Frevler reichen, daß du Zeuge zu Gewalttat würdest!
- v.2: Schließe dich nicht einer Mehrheit an zum Bösen und sage in einem Rechtsstreit nicht aus, nach der Mehrheit zu neigen, (das Recht) zu beugen!
- v.3: Auch den Geringen bevorzuge nicht in seinem Rechtsstreit!
- v.4: Wenn du das Rind deines Feindes oder seinen Esel verirrt antriffst: brings ihm zurück, unbedingt!
- v.5: Wenn du den Esel deines Hassers unter seiner Last erliegen siehst, so laß dich nicht ankommen, ihm zu überlassen: hilf ihm auf, unbedingt!

Halbe versucht, von den beiden in die Mitte dieses Abschnittes gestellten Versen (Ex 23,4-5) den gesamten Text auszulegen, weil das 'zentrale' Anliegen des Bearbeiters in diesen beiden Versen vorliegt, im Alltag auf Schlichtung der Konflikte zu zielen: "Rechtsgegnerschaft soll sich auf die Streitsache beschränken und entbindet nicht von der Verpflichtung zu helfender Solidarität innerhalb der Gemeinschaft, ist vielmehr in dieser Solidarität immer schon praktisch zu überwinden."<sup>7</sup>

In einigen Monographien und Aufsätzen wird dieser Abschnitt Ex 23,1-9 im großen Rahmen des Bundesbuches und der jeweiligen Thematik nur mitbehandelt, so in folgenden Werken: J. W. Rothstein, »Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels<sup>8</sup>« (1888), A. Jepsen, »Untersuchungen zum Bundesbuch<sup>9</sup>« (1927), J. Morgenstern, »*The Book of the Covenant. Part 4 – The Mišwôt*<sup>10</sup>« (1962), E. Gerstenberger, »Wesen und Herkunft des »apodiktischen Rechts<sup>11</sup>« (1965), W. Richter, »Recht und Ethos<sup>12</sup>« (1966), J. Halbe, »Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-28<sup>13</sup>« (1975), G. A. Chamberlain, »Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26: A Form-Critical Study<sup>14</sup>« (1977), E. Otto, »Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel<sup>15</sup>« (1988), L. Schwienhorst-Schönberger, »Das Bundesbuch<sup>16</sup>«, Y. Osumi, »Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 22,22b-23,33<sup>17</sup>« (1991), F. Crüsemann, »Die Tora<sup>18</sup>« (1992), J. W. Marshall, »Israel and the Book of the Covenant<sup>19</sup>« (1993), J. M. Sprinkle, »'The Book of the Covenant'. A Literary Approach<sup>20</sup>« (1994), C. Houtman, »Das Bundesbuch. Ein Kommentar<sup>21</sup>« (1997), J. van

---

v.6: Beuge das Recht deines Armen nicht in seinem Rechtsstreit!

v.8: Und Bestechung nimm nicht an; denn die Bestechung macht Sehende blind und verdreht die Sache der Gerechten.

v.7: Von betrügerischer Sache halte dich fern! Und einen Schuldlosen und Gerechten darfst du nicht umbringen (helfen)!

Denn Ich spreche nicht gerecht einen Frevler.

Vgl. J. Halbe, Privilegrecht, 431-435.

<sup>7</sup> J. Halbe, Privilegrecht, 431.

<sup>8</sup> J.W. Rothstein, Bundesbuch, 52-63.

<sup>9</sup> A. Jepsen, Bundesbuch, 45-37.87-90.

<sup>10</sup> J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 87-101.

<sup>11</sup> E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 83-88. passim.

<sup>12</sup> W. Richter, Recht und Ethos, 82- 88.120-125. passim.

<sup>13</sup> J. Halbe, Privilegrecht, passim.

<sup>14</sup> G. A. Chamberlain, Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26, 145-149.

<sup>15</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 10f.47-51.

<sup>16</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 378-388. passim.

<sup>17</sup> Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 35-37.170-174. passim.

<sup>18</sup> F. Crüsemann, Tora, 219-223. passim.

<sup>19</sup> J. W. Marshall, Book of the Covenant, 153-157.

<sup>20</sup> J. M. Sprinkle, Book of the Covenant, 177-187.

<sup>21</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 255-274.

Seters, »A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code<sup>22</sup>« (2003).

Nach J.W. Rothstein liegen in Ex 21,12-23,9 drei Reihen (Ex 21,12-36; 21,37-22,16.20-26; 23,1-9) sittlich-sozialer Vorschriften vor<sup>23</sup>, die auf das engste miteinander zusammenhängen<sup>24</sup>, wobei jede Reihe in einem dekalogischen Gebot inhaltlich zusammengefasst werden kann: Die erste entspricht dem Gebot „du sollst nicht töten“, die zweite dem Gebot „du sollst nicht stehlen“, die dritte dem Gebot „du sollst nicht falsches Zeugnis reden“<sup>25</sup>. Hinsichtlich Ex 23,4-5 nimmt Rothstein an, dass Ex 23,4-5 ursprünglich nicht in Ex 23,1-3.6-9 stand, sondern mit Ex 22,8 zusammengehörte<sup>26</sup>.

A. Jepsen gliedert das Bundesbuch in vier Teile<sup>27</sup>:

- 1) Das Hebräer-Gesetz, ein den anderen altorientalischen Gesetzen verwandtes Rechtskorpus; Ex 21,2-11.18-22; 22,28-22,16.
- 2) Altisraelitische Rechtssätze; Ex 21,12.15-17; 22,18-20.
- 3) Altisraelitische Sittengebote; Ex 22,27; 23,1-3.6-9.
- 4) Ein israelitisches Kultusgesetz; Ex 23,13ff.; 20,23-26.

Er sieht Ex 23,1-3 als Regel für das Verhalten der Zeugen und Ex 23,6-9 als Regel für das der Richter an<sup>28</sup>, indem er Ex 23,1-3.6-9 den sittlichen Verboten, Ex 23,4-5 den humanen Bestimmungen zurechnet<sup>29</sup>. Aufgrund der Affinität dieser Verbote mit dem Dekalog schließt er, dass die sittlichen Verbote formal und inhaltlich ursprünglich zu den alten israelitischen Rechtssätzen gehören<sup>30</sup>.

J. Morgenstern teilt in seinem Aufsatz „The Book of the Covenant: Part 4 – The *Mišwôt*“ ähnlich wie Jepsen Ex 23,1-9 in zwei Teile, nämlich „*Mišwôt* dealing with the administration of justice“ (Ex 23,1-3.6-9) und „*Mišwôt* enjoining consideration for animals“ (Ex 23,4-5)<sup>31</sup>. In Ex 23, 1-3.6-9 findet er zehn *Mišwôt*, vier *Mišwôt* in V.1-2,

<sup>22</sup> J. van Seters, Law Book, 135-142.

<sup>23</sup> J.W. Rothstein, Bundesbuch, 9.61.

<sup>24</sup> Rothstein, a.a.O., 61.

<sup>25</sup> Rothstein, a.a.O., 24.52.58.62f.

<sup>26</sup> Rothstein, a.a.O., 37.

<sup>27</sup> A. Jepsen, Bundesbuch, 54.90.96.

<sup>28</sup> Jepsen, a.a.O., 45.

<sup>29</sup> Jepsen, a.a.O., 90.

<sup>30</sup> Jepsen, a.a.O., 87-89. Nach Jepsen, a.a.O., 89, stammen die Form der sittlichen Verbote aus der Zeit des Mose.

<sup>31</sup> J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 63, stellt die *mišwôt* in Ex 22-23; Lev 19,9-36; Dtn 15-25 thematisch in vier Gruppen zusammen:

1. *Mišwôt* dealing with human relations and imploring social responsibility; Lev. 19,14.16-18.32.35-36; Dtn 19,14; 22,8; 25,13-15.

die “sins or crimes peculiar to witness in court” behandeln, sechs in V.3.6-9, die “sins or crimes peculiar to judge” behandeln<sup>32</sup>. In den drei kleinen Einheiten (Ex 22,20-26; 23,1-3.6-9) nimmt Morgenstern drei verschiedene Bearbeiter (“editors”) an<sup>33</sup> und hält die Einfügung von Ex 23,4-5 für das Werk eines ziemlich späten Bearbeiters (“editor”)<sup>34</sup>. Besonders macht er auf metrische Beobachtungen und den Parallelismus in Form und Gedanken aufmerksam<sup>35</sup>. Da die Aufforderung in V.3 eher auf Richter, die in V.1-2 dagegen auf Zeugen ausgerichtet ist, weshalb die Kopula ו von ורל in V.3 überschüssig ist und V.6 und V.3 “a very close and meaningful parallelism in thought”<sup>36</sup> zeigen, stellt Morgenstern V.6 vor V.3<sup>37</sup> und nimmt aus metrischen Gründen die Auslassung von בריבו in V.6 an<sup>38</sup>. Auf V.6 folgen V.7a.7bα.8a und 9a, die sich inhaltlich mit dem Richter zu befassen scheinen. Morgenstern datiert die Endgestalt von 23,1-3.6-9; 23,4-5 in die Zeit zwischen “the closing years of the pre-Exilic period“ und „the early post-Exilic period“ (vor 458 v. Chr.)<sup>39</sup>.

E. Gerstenberger sieht in Ex 23,1-3 und Ex 23,6-9 “zwei ehemals selbständige Prohibitivsammlungen”. Trotz formaler Uneinheitlichkeit bilden die fünf Prohibitive in V.1-3, zu einem Ganzen zusammengefügt, eine thematische Einheit, die “das Gerichtsverfahren, von Verleumdung bis zur Urteilsfindung”<sup>40</sup>, beinhaltet. Nach Gerstenberger sind in V.6-8(9) Unterschiede zu V.1-3 vorhanden<sup>41</sup>, die “eine originale und von Ex 23,1-3 unabhängige Bildung”<sup>42</sup> anzeigen; in den beiden Gruppen wird freilich das gleiche Thema behandelt<sup>43</sup>. V.9a hält er für eine spätere Hinzufügung<sup>44</sup>.

2. *Miswôt* providing specially for the protection of the poor and the weak; Ex 22,20-26; 23,3.6.9; Lev 19,9-10.13b.33; Dtn 15,2; 23,16.20-21.25.26; 24,10-15.17-22

3. *Miswôt* dealing with the administration of justice; Ex 23,1-3.6-8; Lev 19,11-13a.15; Dtn 16,19-20; 24,16.

4. *Miswôt* enjoining consideration for animals; Ex 23,4-5; Dtn 22,1-4.6-7a.10; 25,4.

<sup>32</sup> Morgenstern, a.a.O., 64.87.93f.

<sup>33</sup> Morgenstern, a.a.O., 95.100f.

<sup>34</sup> Morgenstern, a.a.O., 96.

<sup>35</sup> Morgenstern, a.a.O., 90.92f.96f.

<sup>36</sup> Morgenstern, a.a.O., 92

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Morgenstern, a.a.O., 93. Nach Morgenstern, ebd., ist das Wort בריבו in dem jetzigen V.6 durch die Einfügung von Ex 23,4-5 entstanden.

<sup>39</sup> Morgenstern, a.a.O., 101.

<sup>40</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 83.

<sup>41</sup> Nach Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 84, zeichnet sich die Sammlung Ex 23,1-3 gegenüber Ex 23,6-9 durch “einen breiteren Ausblick auch auf das Verhalten vor dem Prozeß” aus und ist “stilistisch nicht so durchgeformt wie Ex 23,6-9”.

<sup>42</sup> Gerstenberger, a.a.O., 84.

<sup>43</sup> Gerstenberger, a.a.O., 83f.

<sup>44</sup> Gerstenberger, a.a.O., 84.



Nach W. Richter gehören sechs Prohibitive (Ex 23,1a.2.3\*.6\*.8a.9a) zum Grundtext. Sie enthalten ursprünglich keine Motivierungen und werden um drei Prohibitive (1a.7.8b.) in weisheitlicher Art erweitert<sup>45</sup>. Diese Erweiterungen geben dem Text das Gepräge einer Art von schulischer Unterrichtung<sup>46</sup>. In diesen Prohibitiven und Erweiterungen werden Menschen angeredet, die eine weisheitliche Ausbildung durchlaufen haben und denen die Rechtsprechung obliegt<sup>47</sup>. So nimmt Richter die Schule als Traditionsträger eines in Ex 23,1ff erkennbaren Ethos einer führenden Schicht an, das auf soziale Gerechtigkeit zielt<sup>48</sup>. Er ist der Meinung, dass die Motivierungen in Ex 23,9; 22,20(22f.) und 22,26b einer Hand, nämlich den Dt-Kreisen, zuzuschreiben sind<sup>49</sup>.

Nach E. Otto werden die Verse Ex 23,1-3.6-8 „als eigenständige Prozeßsammlung“<sup>50</sup> innerhalb des chiastisch strukturierten Abschnittes Ex 22,27-23,12 zusammengestellt, wobei Ex 23,3 und Ex 23,6 in enger Beziehung zueinander stehen, da sie sich mit der unparteiischen Behandlung der sozial Schwächeren im Rechtsprozeß befassen<sup>51</sup> - hier liegt das Schwergewicht der Redaktion dieser Prozessrechtssammlung<sup>52</sup>-, indem „ein dreigliedriger Rahmen in Ex 23,1.2 und Ex 23,7abα[β]<sup>53</sup>.8 Ex 23,3.6. umgreift“<sup>54</sup> und die V.4-5 umschließt<sup>55</sup>, die auf die Konfliktbegrenzung und Solidarität mit dem Feind zielen<sup>56</sup>. Diese Prozessrechtssammlung wird durch eine Sammlung von Sakralgeboten (Ex 22,28f; 23,10-12) gerahmt, die darauf hinzielen, das Alltagsleben unter die ausschließliche Herrschaft Jahwes zu stellen<sup>57</sup>. Im übrigen ist in der Begründung in Ex 23,8b mit Ex 23,1b.7\* eine weisheitliche Beeinflussung anzunehmen, die sich auf Wahrung des Rechts von sozial Schwachen einstellt<sup>58</sup>.

L. Schwienhorst-Schönberger vermutet wie J. Halbe in Ex 23,1-9 drei jeweils asyndetisch eingeleitete Prohibitive V.1a.2a.6\* als Grundbestand, die die „drei Phasen

<sup>45</sup> W. Richter, *Recht und Ethos*, 87.119.144f.

<sup>46</sup> Richter, a.a.O., 87.

<sup>47</sup> Richter, 87.188f.

<sup>48</sup> Richter, a.a.O., 96.122f.125.140.188f.192.

<sup>49</sup> Richter, a.a.O., 86.88.

<sup>50</sup> E. Otto, *Rechtsbegründungen*, 10.

<sup>51</sup> E. Otto, a.a.O., 10.47.

<sup>52</sup> Otto, a.a.O., 47.

<sup>53</sup> Nach Otto, ebd., „fällt Ex 23,7bβ aus der Struktur von Ex 23,1-3.6-8 heraus“ und ist „am ehesten auf den Redaktor der Sammlung Ex 22,28-23,12 zurückzuführen.“

<sup>54</sup> Otto, a.a.O., 47.

<sup>55</sup> Otto, a.a.O., 49, sieht in Ex 23,4-5 den Kern der chiastisch strukturierten Sammlung von Ex 22,28-23,12, deren „Skopus in der Forderung der Konfliktbegrenzung und Solidarität mit dem Feind“ liegt.

<sup>56</sup> Otto, a.a.O., 10.49.

<sup>57</sup> Otto, a.a.O., 10.

<sup>58</sup> Otto, a.a.O., 48.

des altisraelitischen Rechtsverfahrens, nämlich Anklage - Gerichtsverfahren - Urteilsspruch“, widerspiegeln<sup>59</sup>. Diese drei Prohibitive werden durch V.1b.2b.3-5.7ab $\alpha$  erweitert, die “die alte Dreierreihe” dem entwickelten Stadium der Rechtsprechung anpassen<sup>60</sup>, indem “ein Pendant zu V.6 die Erweiterung V.3 bildet”<sup>61</sup> und die beiden Injunktive V.4-5 gleichzeitig mit V.3 und im Zusammenhang damit am Ende von V.6 das Wort בְּרִיבוּ eingefügt werden, womit in V.3-6 sowohl die unbedingte Unparteilichkeit im Rechtsstreit als auch die Solidarität gefordert werden<sup>62</sup>. Die mit dem Vetitiv V.7b $\alpha$  auf zehn Glieder erweiterte Reihe erfährt eine andere Erweiterung des “Gottesrechtsredaktors” in V.7b $\beta$ , und dadurch wird der gesamte Abschnitt Ex 23,1-7 als “JHWH-Rede” stilisiert<sup>63</sup>. Danach werden schließlich die V.8 und 9 durch den “dtr Redaktor” an das Ende dieser “prodeuteronomischen” Reihe gestellt, so dass diese auf die Zwölfzahl aufgerundet wird<sup>64</sup>.

Y. Osumi teilt den Hauptteil des Bundesbuchs in zwei Teile, einen “Mischpatimteil” (Ex 21,1-22,19) und einen “Weisungsteil” (Ex 20,22b-26; 22,20-23,33)<sup>65</sup>, wobei er annimmt, dass der größte Teil des Bundesbuches durch eine Hand – mit den zwei Rechtskorpora [Ex 34,11-26 und Ex 21,1.12-22,18\*(19): ohne Sklavenrecht] als Vorlage komponiert wurde, so dass der Text Ex 20,24-23,33\* entstand<sup>66</sup>. Nach Osumi verknüpft die Komposition der “2.P.Sg.Schicht” die oben genannten beiden Rechtskorpora, und durch die Umformulierung von Ex 34,11-26 werden das Sklavenrecht (Ex 21,2-11) und die Schutzbestimmungen für die sozial Schwachen (Ex 22,20-26\*; 23,9a) und die Verhaltensnormen im Gericht (Ex 23,1-8) eingefügt<sup>67</sup>, wobei der thematische Schwerpunkt vom Religiösen auf das Soziale verlagert wird, indem der Schutz der sozial Schwachen (Ex 22,20-26\*; 23,9a.10-12) und die Gerechtigkeit im Gerichtsverfahren (Ex 23,1-8) thematisiert werden<sup>68</sup>. Vor allem hebt Osumi den Einfluss der Verkündigung des Amos auf Ex 23,1-8 hervor, indem er die Parallelität

<sup>59</sup> L. Schwiehorst-Schönberger, Bundesbuch, 380.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 381.

<sup>62</sup> Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 381f.

<sup>63</sup> Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 386.

<sup>64</sup> Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 386-388.

<sup>65</sup> Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 24.

<sup>66</sup> Osumi, a.a.O., 219.

<sup>67</sup> Osumi, a.a.O., 152.

<sup>68</sup> Osumi, a.a.O., 155.

zwischen Ex 23,1-8 und Am 5,10-12\* aufzeigt<sup>69</sup>, die sich “nicht nur in Einzelvorstellungen, sondern auch in der inneren Struktur der Texteinheiten” zeigt<sup>70</sup>. Osumi vermutet daher für die 2.P.Sg.Schicht des Bundesbuches eine Datierung nach dem Untergang des Nordreichs. Sie greife unter dem Einfluss des Amos die גר- Thematik auf<sup>71</sup>. Hinsichtlich ihrer sprachlichen Eigenart bezeichnet er sowohl die 2.P.Sg.Schicht<sup>72</sup> als auch die 2.P.Pl.Schicht\*<sup>73</sup> als vordeuteronomisch.

F. Crüsemann hebt vor allem die chiasmische Struktur in Ex 23,1-8, in deren Mitte die mit כִּי eingeleiteten Sätze V.4-5 stehen, hervor. Die beiden auf die sozial Schwachen und ihren Rechtstreit bezogenen Sätze V.3.6 sind um die V.4-5 gestellt, und “die äußeren Verse 1f bzw. 7f stehen in deutlicher Entsprechung zueinander”<sup>74</sup>. Nach Crüsemann spricht dieser Aufbau entschieden dagegen, in den V.4-5 einen späteren Zuwachs zu sehen. Die “Zwischenstellung von v.3.6 zwischen den beiden Problemkreisen des Rechtsverfahrens einerseits (v.1f.7f)”<sup>75</sup>, in dem sich das Rechtsverfahren der Königszeit widerspiegelt<sup>76</sup>, und „des Erbarmens mit den Tieren andererseits (v.4f)“ zeigt das Gesamtkompositionsziel dieses Abschnittes<sup>77</sup>: “Die Formulierungen lassen genau erkennen, wo die realen Gefahren lagen: daß Mitleid wegen Feindschaft unterbleibt, Recht den Armen vorenthalten wird, Mehrheitsdruck, Gewalt und Geld das Recht beherrschen.”<sup>78</sup>

Wie der Titel seiner Arbeit (“Israel and the Book of the Covenant. An Anthropological Approach to Biblical Law”) andeutet, geht J. Marshall davon aus, dass “an anthropological reconstruction of Israelite culture based on biblical law could provide significant information concerning the Book of the Covenant’s origin, uniqueness, and the function in Israelite society”<sup>79</sup>, “since law is both a product of and an influence in a

<sup>69</sup> Er zeigt dies beispielhaft an einer Zusammenstellung der Bezeichnungen für sozial Schwache im Zusammenhang der Rechtsbeugung gegenüber Armen (אביון), Hilflosen (ל) und Gerechten (צדיק).

<sup>70</sup> Osumi, a.a.O., 172-174.176f., Zitat 172.

<sup>71</sup> Osumi, a.a.O., 177.

<sup>72</sup> Osumi, a.a.O., 167.179.

<sup>73</sup> Osumi, a.a.O., 197.211.220. Nach Osumi, a.a.O., 216, „wurden Ex 23,25aß - 27.31bß.33a.bα in einer oder mehreren redaktionellen Eingriffen nach der Abfassung und unter Bezugnahme auf Dtn 7 eingefügt.“

<sup>74</sup> F. Crüsemann, Tora, 221

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Crüsemann, a.a.O., 223.

<sup>79</sup> J.W. Marshall, Book of the Covenant, 2.58.

society, some type of mutually influential relationship must exist whereby the law and society interact with each other”<sup>80</sup>. Dabei wendet er der literarischen Analyse bzw. Formkritik wenig Aufmerksamkeit zu. Nach Marshall spiegelt sich im Bundesbuch ein Zeitraum wider, der zwischen “Israel’s beginnings as a segmentary society with localized authority and its eventual status as a centralized state”<sup>81</sup> gehört. Was die Rechtsbestimmungen im zweiten Teil (Ex 22,17-23,19), der unseren Text enthält, betrifft, reflektieren diese Rechtsbestimmungen “the second level of a three-level political and legal system”<sup>82</sup> “whose authority is divinely legitimated.”<sup>83</sup> Während Marshall M. Noths Ablehnung der Terminologie »professional«<sup>84</sup> als “an inappropriate designation”<sup>85</sup> ansieht, behauptet er, dass “legal officials did exist in ancient societies, some of whose positions were permanent”<sup>86</sup> und dass die Bestimmungen in Ex 23,1-3.6-8 nicht Ermahnungen (“admonitions”), sondern Rechtssätze (“laws”) sind, weil die apodiktisch formulierten Rechtssätze (“apodictic laws”) eine implizierte Strafe, nämlich die Todesstrafe, durchsetzen, obwohl die Sanktionen unerwähnt bleiben<sup>87</sup>, und dass “they are laws directed at witnesses and legal officials to insure justice in the court.”<sup>88</sup>

J. M. Sprinkle untersucht das Bundesbuch mittels der synchronen Analyse. Besonders macht er auf die Frage aufmerksam, ob die Rechtsbestimmungen innerhalb der kleinen Einheiten im Bundesbuch gesetzliche Verbindlichkeit haben oder nur Moral sind. Sprinkle gliedert Ex 23,1-9 aufgrund von Inhalt und Form in drei Teile: V.1-3. V.4-5. V.6-9; V.1-3 enthalten “five commands in ‘apodictic’ style which emphasize testimony in court”, V.4-5 “two ‘casuistic’ formulations (׀) concerning one’s enemy’s animal, V.6-9 “five commands in ‘apodictic’ style pertaining to justice in court.”<sup>89</sup> Sprinkle versteht V.4-5 als “a parenthetical excurses deliberately placed by the author in the exact middle of the ten imperatives, designed to show the extent to which one is to be impartial as a witness in court.”<sup>90</sup> Sprinkle hält die Bestimmungen in Ex 23,1-9 nicht

<sup>80</sup> Marshall, a.a.O., 35.

<sup>81</sup> Marshall, Book of the Covenant, 3f.

<sup>82</sup> Marshall, a.a.O., 156. Marshall, a.a.O., 40ff., erwähnt “three level societies”:

1. the segmentary level society. 2. the chieftdom level society. 3. the state level society.

Bezüglich der Rechtsbestimmungen (“laws”) im Teil 2 benutzt Marshall die Newmans Terminologie, “paramount chieftainship” (a.a.O., 46-48.174f.)

<sup>83</sup> Marshall, a.a.O., 168.

<sup>84</sup> M. Noth, Exodus, 152: “berufsmäßig”.

<sup>85</sup> Marshall, a.a.O., 155.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> J.M. Sprinkle, Book of the Covenant, 178.

<sup>90</sup> Sprinkle, a.a.O., 180.

für Rechtssätze (“laws”) sondern für “moral admonitions” anhand von “their non-legal nature”<sup>91</sup>.

G.A. Chamberlain versucht in seiner Arbeit (Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26: A Form-Critical Study), mittels der formkritischen Methode die Beziehung zwischen den Rechtsbestimmungen im Bundesbuch (Ex 21-23) und den im deuteronomischen Gesetz (Dtn 12-26) zu klären. Dafür betrachtet Chamberlain erst die Rechtsbestimmungen im Deuteronomium, die “no real analogues” im Bundesbuch haben, und “the central concerns of the Deuteronomic movement” zeigen<sup>92</sup>. Dabei macht er auf folgende Punkte aufmerksam: “1) typical patterns of relationship between structure and content, 2) characteristic patterns within the law structures themselves, 3) indications of the Sitz im Leben of various formal features.”<sup>93</sup> Bezüglich unseres Textes kommt er anhand des Vergleiches von Ex 23,1-3.6-9 mit Dtn 16,18-20 zu der Folgerung, dass die Bestimmungen im Bundesbuch später als die im Deuteronomium sind und aufgrund der formalen, inhaltlichen Ähnlichkeit von Dtn 16,18-20 zu Ex 23,6-9 und aufgrund des Unterschieds in den juristischen Traditionen zwischen beiden Texten Ex 23,1-3.6-9 literarisch von Dtn 16,18-20 abhängig ist, obwohl er zugibt, dass Ex 23,1-3 keine Entsprechung in Dtn 16,18-20 hat<sup>94</sup>. Hinsichtlich der literarischen Abhängigkeit zwischen Ex 23,4-5 und Dtn 22,1-4 lässt Chamberlain die Entscheidung offen<sup>95</sup>.

Nach C. Houtman besteht der Abschnitt von Ex 23,1-12 aus einer Reihe sozialer Bestimmungen und einiger kultischen Bestimmungen (23,10-12), auf die ein sozialer Akzent gelegt wird; Ex 23,10-12 sollten nicht mit Ex 23,13-19, sondern mit Ex 23,1-9 zusammengesehen werden in Hinsicht darauf, dass das Anliegen zugunsten der sozial Schwachen (גֵּר, אֲבִיּוֹן) in Ex 23,10-12 fortgeführt wird<sup>96</sup>.

In Bezug auf Ex 23,4-5 hat Houtman Zweifel an ihrer bewussten kompositionellen Stellung in der Mitte dieses Abschnittes, die durch die umrahmenden zwei Teile (Ex 23,1-3; 6-9) gestaltet wird, und an der daraus resultierenden spezifischen Beziehung von Ex 23,4-5 zu ihrem Kontext<sup>97</sup>.

---

<sup>91</sup> Sprinkle, a.a.O., 185.

<sup>92</sup> G.A. Chamberlain, Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26, 38f.

<sup>93</sup> Chamberlain, a.a.O., 39.

<sup>94</sup> Chamberlain, a.a.O., 146f.

<sup>95</sup> Chamberlain, a.a.O., 149.

<sup>96</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 255.

<sup>97</sup> Houtman, a.a.O., 256.

John van Seters, der eine Variante der Urkundenhypothese vertritt<sup>98</sup>, geht davon aus, dass “the whole of the law code, along with its setting in the Sinai pericope, is the work of a single author.”<sup>99</sup> “This author (J) belongs to a period later than Deuteronomy”<sup>100</sup> and is situated in the Babylonian exile<sup>101</sup>, und dementsprechend ist der Verfasser von Ex 23,1-9 “the single author of the Covenant Code”<sup>102</sup>, nämlich “the exilic Yahwist”<sup>103</sup>. Van Seters versteht also Ex 23,1-3.6-9; Ex 23,4-5 ähnlich wie G.A. Chamberlain von einem Vergleich mit Dtn 16,19; Dtn 19,15-21; Dtn 22,1-4<sup>104</sup> her, und darüber hinaus hält er Ex 23,3 für eine kurz gefasste Version von Lev 19,15, also einer Stelle aus dem Heiligkeitgesetz, indem er die Emendation von לָלֵךְ zu לָלֵךְ annimmt<sup>105</sup>. Nach der Untersuchung des Bundesbuches kommt van Seters zum Schluss, dass „the social laws reflect the historical horizon of the exilic period, exhibiting dependence upon Deuteronomy and the Holiness Code, as well as the prophet Ezekiel.“<sup>106</sup>

## 1.2. Aufgabe der Arbeit

In den früheren Untersuchungen wurden die Bemühungen hauptsächlich den literarischen Fragen gewidmet; dagegen sind die Satzformen, der soziale Hintergrund in diesem Abschnitt Ex 23,1-9 und die Einflüsse anderer geistiger Strömungen (Weisheit, Prophetie) bei seiner Gestaltung kaum thematisiert worden.

Wegen dieser Defizite sollen folgende Fragen in der vorliegenden Arbeit untersucht werden:

1. Die verschiedenen Satztypen in Ex 23,1-9, d.h. Prohibitiv-, Vetitiv-, Wenn-du-Form und Begründungssatz sowie die Struktur von Ex 23,1-9.
2. Der inhaltliche Sachverhalt bzw. die sozial-gesellschaftlichen Hintergründe der einzelnen Verse.
3. Die Theologisierung des Rechts als eine Reaktion auf eine soziale Krise.

<sup>98</sup> E. Zenger u.a., <sup>2</sup>Einleitung, 72 ; J. van Seters, Abraham, 310f; ders., Prologue, 129.184f.242f; ders., Exile with J, 71-89; vgl. ders., Life of Moses, 18.34.48.60.148. u.a.

<sup>99</sup> J. van Seters, Law Book, 45; vgl. ders., Life of Moses, 458.

<sup>100</sup> Van Seters, Law Book, 45.

<sup>101</sup> Van Seters, Law Book, 45; ders., Life of Moses, 464.468.

<sup>102</sup> Van Seters, Law Book, 142; ders., Life of Moses, 458.

<sup>103</sup> Van Seters, Law Book, 46; vgl. ders., Exile with J, 71f; Seters, Life of Moses, 434, behauptet, dass J Zeitgenosse Deuterocesajas ist, der in die späten Exilzeit gehört; ders., Prologue, 330.332.

<sup>104</sup> Van Seters, Law Book, 135-143.

<sup>105</sup> Van Seters, a.a.O., 137.

<sup>106</sup> Van Seters, a.a.O., 142; vgl. ders., Exile with J, 88f; ders., Cultic Law, 341-345; ders., Hebrew Slave, 535.545.

4. Die Verortung weisheitlicher Elemente und die vermutliche prophetische Beeinflussung bei der Gestaltung dieses Abschnittes.

Diese Punkte wurden teilweise schon in anderen Untersuchungen getrennt behandelt. Die vorliegende Arbeit versucht, indem sie die genannten Fragen insgesamt in Betracht zieht und die damit gegebenen thematischen Schwerpunkte weiter vertieft, frühere Arbeiten zu ergänzen.

## 2. Die Verhaltensanweisungen im Gericht im Rahmen des Bundesbuches

### 2.1. Das Bundesbuch

Ex 20,22 – 23,33 wird das Bundesbuch genannt, eine Gesetzessammlung, die in die Sinaiperikope aufgenommen ist. Sein Name stammt aus der Bezeichnung ספר הברית in Ex 24,7, und das 1. bzw. 2. Gebot beherrscht dieses Rechtsbuch (Ex 20,23; 22,19; 23,14.24.32-3). In ihm wurden verschiedene Bestimmungen aufgenommen, die nach der narrativen Rahmung durch Mose dem Volk Israel vermittelt wurden. Sie enthalten kultische und juristische, soziale und ethische Forderungen. So stellt das Bundesbuch eine aus inhaltlich und stilistisch verschiedenen Herkünften entstandene Mischung dar.

Ex 20,22a beginnt mit der Rede Jahwes an Mose. Ex 20,22b weist das Volk Israel darauf hin, dass zwischen Jahwe und Mose schon eine Rede gehalten wurde. Im Vergleich zwischen Ex 20,22f. und Dtn 4 enthält das 2. Gebot in Dtn 4,16b eine viel entwickeltere Interpretation als in Ex 20,23 und beschreibt die Gegenstände des Abbildes im Detail, die zum Objekt des Anbetens in der Umwelt Israels geworden sind. Vielleicht gehören Dtn 4,16ff zu späteren Schichten. Ex 20,23 scheint an das Ereignis zu erinnern, das im Nordreich unter Jerobeam passierte (Ex 32,31; 1 Kön 12,28-32; vgl. Hos 8ff.).

Das sogenannte Altargesetz beschreibt, welcher Baustoff benutzt werden sollte, und 20,24b deutet auf den richtig auszurichtenden Gottesdienst hin, um das Ziel des Gottesdienstes, nämlich die Präsenz Gottes und Gottes Segen für die Teilnehmer im Gottesdienst, zu bewahren.

Daß an der Spitze des Bundesbuches die kultischen Bestimmungen stehen, und daß diese Bestimmungen innerhalb des Bundesbuches ihre Entsprechungen in Ex 23,10-19 haben, zeigt und verstärkt die Intention des Verfassers. Gottes Präsenz und Segen in Ex 20,24 korrespondiert mit der zukünftigen Verheißung, Engel zu senden (Ex 23,20).

Ex 21,1 fungiert als Überschrift, in der der Terminus נִשְׁפָּטִים vorkommt. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist im Kontext zu entscheiden. Man kann diesen Ausdruck auf die kasuistischen Rechtssätze beziehen, aber die andere Möglichkeit ist nicht



auszuschließen, diesen Terminus auch auf die anderen Rechtssätze im Bundesbuch (neben den kasuistischen Rechtssätzen) anzuwenden<sup>107</sup>.

Der Abschnitt Ex 21,2-11 behandelt die Freilassung von Sklave und Sklavin und hat eine zweigliedrige Struktur. Im ersten Unterteil (V.2-6) geht es um die Freilassung des hebräischen Sklaven, im zweiten handelt es sich um die Behandlung der Sklavin. In diesem Teil wird fast jeder Satz durch **אם** oder **כי** eingeleitet und das Stichwort **נצא** taucht häufig auf. Dieses Wort impliziert die Erfahrungen der Israeliten als Sklavin/Sklave in Ägyptenland.

21,12-17 bilden eine in sich geschlossene Struktur, in der das Problem des Totschlags behandelt wird. Außer den anders formulierten Sätzen (Ex 21,13f.) beschreiben die sog. **מוֹת יוֹמָת** – Sätze die todeswürdigen Vergehen. Sie stellen eine selbständige Einheit dar. Die zwei Sätze unterbrechen eine Reihe von Partizipialsätzen. Ex 21,13f. enthält das Asylrecht und könnte das Ortsheiligtum als Asylstätte voraussetzen<sup>108</sup>.

Beachtenswert ist, daß innerhalb dieses Rechtsbuches das Wort **מִקְוֶה** an drei Stellen (20,24; 21,13; 23,20) und das Wort **מִזְבֵּחַ** an zwei Stellen (20,24; 21,14) vorkommt.

Wahrscheinlich hat das Altargesetz inhaltlich zum Teil eine Korrelation mit der Asylbestimmung<sup>109</sup>, wobei die Verbindung über das Thema von Leben und Tod und den Schutz des Lebens hergestellt wird.

In Ex 21,18-32 wird die Verletzung der körperlichen Integrität als Hauptthema behandelt. Besonders beschreiben V.26f. im konkreten die Bedingungen der Freilassung der Sklavin/des Sklaven, die schon an der Spitze der kasuistisch formulierten Rechtssätze (Ex 21,2-11) behandelt ist. Die Verwirklichung der Freilassung der Sklavin und des Sklaven wird durch die Einfügung der lex talionis einigermaßen konkretisiert.

In V.28-36 geht es wie in V.12-23 im weiteren Sinne um das Problem der Tötungsdelikte. Der Abschnitt ist in drei kleine Einheiten eingeteilt. Die erste (V.28-

<sup>107</sup> B. Baentsch, Bundesbuch, 34, bezeichnet die apodiktischen Rechtssätze generell als **דְּבָרִים**; J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part II, 26ff.; Book of the Covenant: Part IV, 64ff, bezeichnet die apodiktischen Rechtssätze in 20,23-26; 23,10-19 als **דְּבָרִים**, die Rechtssätze in 21,12-17 als **חֻקִּים**, die Rechtssätze in 22,20-26; 23,1-9 als **מִצְוֹת**.

<sup>108</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 41.

<sup>109</sup> Nach F. Crüsemann, Tora, 201-213, bezieht sich das Wort **מִקְוֶה** auf das Heiligtum und deutet eine juristische Kooperation von Blutracheinstitution, Heiligtum und Rechtsprechung an; demgegenüber nimmt H. Ausloos, Elements, 491-495, einen Bezug von **מִקְוֶה** auf das Land an, den Beleg in Ex 23,20 hält er für "non-Deuteronomi(sti)c".

32) behandelt das Delikt, daß ein Rind einen Mann zu Tod gestoßen hat; die zweite (V.33-34) behandelt den Tod eines Tiers, der durch die Nachlässigkeit eines Mannes verursacht wird; die dritte (V.35-36) hat mit dem Tod des Tiers zu tun, den der Stoß des anderen bewirkt hat.

In Ex 21,37-22,16 handelt es sich im großen und ganzen um besitzrechtliche Bestimmungen. In diesem Abschnitt kommt das Stichwort **יָשַׁלֵּם** auffällig häufig vor.

In Ex 21,37-22,3 wird der Diebstahl behandelt, in 22,4-5 ein Schaden des Ackers oder Weinbergs durch Abweiden des Feldes eines andern und die Verbrennung des Felds.

In 22,6-14 wird das Depositenrecht behandelt, in V.15-16 die Verführung des unverlobten Mädchens. Diese Bestimmung ist weder als eine Bestimmung über Körperverletzung gegen die Jungfrau noch als ein Familienrecht, sondern als eine Bestimmung zum Schutz des Besitzrechtes des Vaters zu begreifen<sup>110</sup>. Der Hauptpunkt dieser Bestimmung liegt in der Bezahlung des Brautpreises. Hier taucht der Vater des unverlobten Mädchens als ein wichtiges Element auf, in dieser Rechtssache tritt der Vater als ein Besitzer auf.

Ex 22,17-19 besteht aus drei kultischen Vorschriften: Magie, Sodomie, Götzendienst. Jede der drei Bestimmungen beginnt mit einem Partizip. Sie enthalten die greulichen Praktiken, die an anderen Stellen im Alten Testament thematisiert werden (vgl. Lev 20,6,27; Dtn 18,10; 1Sam 28,9; Mal 3,5/Lev 18,23; 20,15f; Dtn 27,21/Ex 20,3,5; 24,24; 34,14; Dtn 13,7,19; 17,2-7 u.a.).

Ex 22,20-26 beinhaltet den Rechtsschutz für die sozial Schwachen, die als Fremdling, Witwe, Waise, das heißt als eine Reihe von Armen, bezeichnet werden. In 22,20-23 wird eine starke Aussage über die Behandlung der Schwachen gemacht, während in 22,24-26 ein konkretes Beispiel im Alltagsleben angeführt wird. Zur Durchsetzung dieser Bestimmungen wird an das individuelle Gewissen oder an das Mitleid appelliert mittels der Vorstellung von Gott als Beschützer der Schwachen und mittels des im Auszug aus Ägyptenland wurzelnden gemeinsamen Geschichtsbewußtseins, mittels des Zusammengehörigkeitsbewußtseins als Gottes Volk.

---

<sup>110</sup> Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 132f.139f. L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 50.213, hält die Verse für einen Nachtrag.

In Ex 22,27-30 handelt es sich um das Verbot, Gott und den **נשיא**<sup>111</sup> zu verfluchen, um das Gebot, die kultischen Abgaben darzubringen und um die Aufforderung Gottes, daß sein Volk ihm heilig sein soll.

Ex 23, 1-9 behandelt Regeln für das Gerichtsverfahren, die das Thema dieser Arbeit sind. Auf sie wird weiter unten eingegangen.

Ex 23,10-12 besteht aus zwei religiösen Bestimmungen, in denen von Brachjahr (V.10f.) und Ruhetag (V.12) die Rede ist. Diese Bestimmungen werden formal nach dem Schema "X/X + 1" gebildet, das in Ex 22,28f. eine Entsprechung<sup>112</sup> hat; sie zielen inhaltlich auf die Solidarität und Hilfe für die Schwachen als eine Anerkennung der Herrschaft Gottes über Menschen und Natur, als eine Ehre für Jahwe.

Die Intention dieser Vorschriften ist sozial, wobei sämtlicher Akzent auf den Bedürftigen zu liegen kommt.

Ex 23,13 ist in zwei Teile geteilt. Der erste (13a) enthält die allgemeine Ermahnung, Gottes Worte zu halten, und der zweite, ein zweigliedriges konkretes Gebot (23,13b), die Namen anderer Götter nicht anzurufen.

Ob dieser Vers als Schluß des vorangehenden Teils (Ex 23,10-12) zu betrachten ist oder als Beginn des folgenden Teils (Ex 23,14-19), ist diskutabel<sup>113</sup>. Man kann Ex 23,13 als Verknüpfungsstück ansehen, das als Beginn des folgenden Teils fungiert und sich inhaltlich nach vorne auf die Alleinverehrung Jahwes (22,30) bezieht<sup>114</sup>. So hat 23,13 einen doppelseitigen Charakter<sup>115</sup>.

Ex 23,14-17 beinhaltet den Festkalender, in dem drei Feste - das Mazzotfest und die zwei anderen Erntefeste, nämlich das Wochen- und Lesefest (vgl. Ex 34,22) – vorgeschrieben werden. Durch die Bezugswörter **שָׁלֹשׁ רִגְלִים בַּשָּׁנָה** (V.14), **פְּנִי רֹאֵה** (V.15b), **שָׁלֹשׁ פַּעֲמִים בַּשָּׁנָה** (V.17) wird dieser Abschnitt - V.15b als Zentrum – konzentrisch gerahmt.

<sup>111</sup> Das Wort **נשיא** wurde für die Datierung des Bundesbuchs herangezogen (vgl. M. Noth, Exodus, 152; S.M. Paul, Studies, 44). Bei der Interpretation des Wortes ist allerdings auch der Kontext zu beachten; vgl. F. Crüsemann, Bundesbuch, 34; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 58; L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 361ff.

<sup>112</sup> In Bestimmungen über die Sklavenfreilassung (Ex 21,2-6) kommt das gleiche Schema "X/X + 1" vor.

<sup>113</sup> Zum Forschungsüberblick vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 394f.; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 200-204.

<sup>114</sup> Über die Verwandtschaft von 22,30 und 23,13 vgl. E. Otto, Rechtsbegründungen, 6; F.L. Hossfeld, Dekalog, 183-185; J. Halbe, Privilegrecht, 419ff.

<sup>115</sup> Nach E. Otto, Rechtsbegründungen, 7, schließt Ex 23,13 die Sabbatgebote ab und leitet zu den anschließenden Sakralgeboten in Ex 23,14-19 über.

Darauf folgen die kultischen Vorschriften (V.18f.), die mit den Festen in V.15f zu tun haben. Aber V.19b hat es den Anschein, daß das Folgende nicht in direkter Beziehung zu 23,18 und zu den vorangestellten Versen steht.

Ex 23,20-33 kann als Epilog des Bundesbuchs bezeichnet werden und beinhaltet die Ermahnung an Israel, den Worten Jahwes zu gehorchen, und seine Verheißungen für die Zukunft, einen Boten sowie Angst und Schrecken zur Vertreibung der Völker zu schicken.

Ex 23,20-23 fungiert als Einleitung der restlichen Verse (24ff.). In V.24ff wird das, was Jahwe in V.20-23 Israel verheißt und gefordert hat, im Detail dargestellt. Israels erfolgreiches Leben im von Jahwe verheißenen Land ist von dem Einhalten der Worte Jahwes abhängig, dessen Forderung zum Umgang mit anderen Völkern radikalisiert wird. In diesem mit **הנה אנכי** beginnenden Abschnitt herrscht die durch Personenbezeichnung des finiten Verbs in der 1.Sg. ausgedrückte Rede Jahwes (V.20.22.23.25.26.27.28.29.30.31) vor; auch taucht der Numeruswechsel von 2.P.Sg. zu 2.P.Pl. auf (V.21b.25b.32bα ).

## 2.2. Die Struktur des Bundesbuchs

Als Überblick über die Struktur des Bundesbuchs skizziere ich einige Gliederungsversuche<sup>116</sup>. Dabei beschränke ich mich auf die Einteilung in Hauptteile.

B. Baentsch hält die kultisch-ethischen Bestimmungen in Ex 20,22-26; 22,17-23,19 für einen sekundären Zuwachs zum kasuistischen Teil (Ex 21,1-22,16)<sup>117</sup>. Bei der Beschreibung der Struktur schreibt er den angeblichen Mangel an planmäßiger Anordnung im Bundesbuch der mangelnden Logik der Orientalen zu<sup>118</sup>. Die Rekonstruktion des Bundesbuchs nach einem Schema, das auf der Zahl fünf oder zehn beruht, hält er für problematisch<sup>119</sup>. Denn bei solchem Rekonstruieren nach einer

<sup>116</sup> Über die Forschungslage vgl. ausführlich J. Halbe, Privilegrecht, 391-413; L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 3-22.

<sup>117</sup> B. Baentsch, Bundesbuch, 38; J. Wellhausen, Composition, 89f.

<sup>118</sup> B. Baentsch, ebd.

<sup>119</sup> Baentsch, a.a.O., 40. J.W. Rothstein, Bundesbuch, 61f. 76 nimmt Textumstellungen vor, die auf der These beruhen, daß es sich beim Bundesbuch um einen Kommentar zum Dekalog handelt.

bestimmten Anzahl sieht man sich vor die Notwendigkeit gestellt, etwas einem vorgegebenen Format entsprechend anzupassen.

R.H. Pfeiffer ist anderer Meinung als Baentsch. Nach Pfeiffer bildet nicht “the civil legislation of Ex 21-22”, sondern “the ritual sections” “the original kernel of the Covenant Book”<sup>120</sup>. Und die Trennung beider Teile, nämlich “the ritual section and the humanitarian” ist auf “the accidental displacement of 22,27-30 from its proper position 23,10-19” zurückzuführen<sup>121</sup>. Daraus folgert er: “The ritual sections rather than the humanitarian form the framework and original kernel of the Covenant Book”<sup>122</sup>. Nach R.H. Pfeiffer spiegeln die rituellen Bestimmungen “the regulations of the worship of an ancient agricultural community” wider<sup>123</sup>. “The ancient code of civil legislation (Ex 22,1-22,16 with the introduction, 21,1, and the supplement 22,17-19)”, unbeschadet seines hohen Alters, wurde später in die ursprünglichen kultisch-ethischen Bestimmungen eingefügt<sup>124</sup>.

Er teilt das Bundesbuch folgendermaßen in vier Teile ein<sup>125</sup>:

1. Ritual rules: 20,22-26; 22,27-30; 23,10-19.
2. Humanitarian prescriptions: 22,20-26; 23,1-9.
3. Civil laws: 21,1-22,19.
4. Paraenetic conclusion: 23,20-33.

Im übrigen stellt er die kleinen Abschnitte im Bundesbuch wie folgt chronologisch zusammen<sup>126</sup>:

1. The Canaanitish decalogue (1200 B.C.?)
  - 1) Ex 23,12a. 2) 23,15aα. 3) 23,16aα. 4) 23,16bα.
  - 5) 23,17. 6) 22,28b-29a. 7) 23,18a. 8) 23,18b.
  - 9) 23,19a. 10) 23,19b.

<sup>120</sup> R.H. Pfeiffer, *Transmission*, 101f.; J. Morgenstern, *Book of the Covenant: Part II*, 29, sieht “the *d̥barim* in Ex 20,23-26 and 23,10-19” als “the nucleus of the C code” an.

<sup>121</sup> R.H. Pfeiffer, a.a.O., 101.

<sup>122</sup> Pfeiffer, a.a.O., 101f.

<sup>123</sup> Pfeiffer, a.a.O., 103.

<sup>124</sup> Pfeiffer, a.a.O., 105.

<sup>125</sup> Pfeiffer, a.a.O., 100.

<sup>126</sup> Pfeiffer, a.a.O., 108; J. Morgenstern, *Book of the Covenant: Part II*, 29ff., zieht fünfmal redaktionelle Bearbeitungen in Betracht:

- 1) a first stage in the editorial expansion: the insertion of a body of *mišpaṭim* (Ex 21,1-11,18-22,16) into the *d̥barim*.
- 2) a second stage: the insertion of the *ḥuqqim* (21,12-17) into the midst of the *mišpaṭim*.
- 3) a third stage: the appending of the little body of pseudo-*ḥuqqim* (22,17-19) to the *mišpaṭim*.
- 4) a fourth stage: the addition of the the *mišwot* (22,20-26; 23,1-9).
- 5) a fifth and final stage: the insertion of 22,27-30 into the *mišwot*.

2. The Israelitish edition of the decalogue (1000 B.C. ?)
    - a) Additions to the decalogue: ‘Yahweh’ in 23, 17.19
    - b) Other ritual prescriptions: 20,24-26; 23,10-11aαb.
  3. The edition of 650 B.C.
    - a) Additions to the decalogue: 23,12b.15aβb; to the other ritual laws: 23,11aβ.
    - b) Humanitarian laws: 22,20a.22.24a.25.26; 23,1-3.6-8 (possibly 23,4-5).
  4. The edition of 550 B.C.
    - a) Introduction: 20,22-23.
    - b) Conclusion: 23,20-33.
    - c) Miscellaneous additions: 22,20b.21.23.24b; 23,9.16aβ bβ.
  5. The edition of 450 B.C.
    - a) The civil legislation (1200 B.C.?): 21,2-22,16 (with the late introduction, 21,1, and appendix, 22,17-19).
    - b) Minor additions: 22,27-28a.29b.30; 23,13.14.
- J. Halbe analysiert das Bundesbuch in Bezug auf Ex 34,10-26 “nach ausschließlich textimmanent erhobenen Kriterien”<sup>127</sup>. Der Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die den Einzigkeitsanspruch Jahwes in den Mittelpunkt stellende und aus Sakralrechten entstandene A-Schicht (Ex 20,24a, 26a; 22, 27-29; 23,10-12.14-19)<sup>128</sup>, die den Kern des Bundesbuchs bildet und mit dem “Privilegrecht” in Ex 34,10-26 verwandt ist. In diese privilegrechtlich strukturierte Grundschrift werden in der Ausbaustufe I Ex 20,20αα. 22b.24-26; 22,30; 23,1-7(8).13 eingefügt<sup>129</sup>. In der Ausbaustufe II wird der kasuistisch formulierte Teil Ex 21,1-22,19 in die privilegrechtlichen Bestimmungen integriert. Daraus ist “das Rechtsbuch der Jahwegemeinschaft” entstanden<sup>130</sup>, dessen zentraler Gedanke in dem Satzteil לִיהוָה לְבָדּוֹ, der explizit den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes zum Ausdruck bringt, gefaßt wird<sup>131</sup>. Halbe gliedert das Bundesbuch folgendermaßen;

Ex 20,22-26	Altar/Bilder
21,1-11	Mischpatim I

<sup>127</sup> J. Halbe, Privilegrecht, 422.

<sup>128</sup> Halbe, a.a.O., 451. Nach Halbe, a.a.O., 447-450, enthält die A-Schicht die entwickelten Elemente von Ex 34,18-26 und sie ist jünger als Ex 34,18-26; anders R.H. Pfeiffer, Transmission, 102.104f.: “... the priority of Ex 23 over Ex 34 should be admitted without question... Ex 22, 27-30 and 23, 10-19 contain the earliest extant edition of an ancient ritual decalogue” (S. 102).

<sup>129</sup> Halbe, Privilegrecht, 451.

<sup>130</sup> Halbe, a.a.O., 472.

<sup>131</sup> Halbe, a.a.O., 499.

21,12-22,19	Mischpatim II
22,20-23,9	Sammlung 'Ger'
23,10-12	Sabbat
23,13-19	Feste/Opfer <sup>132</sup>

Nach E. Otto besteht das Bundesbuch aus zwei ursprünglich selbständigen Sammlungen<sup>133</sup>. In der ersten Sammlung bilden die j<sup>e</sup>sallem Gesetze, die von Ersatzleistungen handeln (Ex 21,33- 22,14) den Kern. Um diese j<sup>e</sup>sallem Sammlung lagern sich chiasmisch zwei Reihen von Gesetzen (21,18-32; 22,15f.), die die Verletzung körperlicher Integrität beinhalten<sup>134</sup>.

Den kasuistisch formulierten Bestimmungen in Ex 21,18-32 und Ex 22,15f. ist jeweils eine apodiktisch formulierte Gesetzesreihe todeswürdiger Verbrechen in Ex 21,12-17 und 22,17-19a voran- bzw. nachgestellt<sup>135</sup>. Den apodiktisch formulierten Bestimmungen in Ex 21,12-17 sind die Schutzbestimmungen der Sklaven (Ex 21,2-11) vorangestellt und den apodiktisch formulierten Bestimmungen in Ex 22,17-19 sind die Schutzbestimmungen der Fremden und Armen (Ex XXII 20aα-26aβ) nachgestellt<sup>136</sup>. Die zweite Sammlung, gleich wie die erste chiasmisch strukturiert, umfaßt Ex 22,27-23,12. In dem Abschnitt Ex 22,27-23,12 kommt wieder eine chiasmische Struktur vor; eine Reihe von Prozeßgesetzen (Ex 23,1-3.6-8) schließt ein Gebot (Ex 23,4f.) ein, das Konfliktbegrenzung und Solidarität mit dem Feind beinhaltet<sup>137</sup>. Die selbständige Prozeßrechtssammlung wird durch eine Sammlung von Sakralgeboten zur Aussonderung für Jahwe (Ex 22,28f; 23,10-12) gerahmt<sup>138</sup>.

Durch die Zusammenstellung der zwei ursprünglich selbständigen Rechtssammlungen (Ex 20,24-26; 21,2-22,6: Sammlung I; Ex 22,28-23,12: Sammlung II) ist das Bundesbuch entstanden<sup>139</sup>. Jede der beiden Sammlungen hat eine gesonderte Struktur und ein eigenes theologisches Profil<sup>140</sup>. Der theologische Schwerpunkt der Sammlung I

<sup>132</sup> J. Halbe, Privilegrecht, 421.

<sup>133</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 11; ders., Ethik, 24.

<sup>134</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 9.

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Ebd. 9f.

<sup>137</sup> Ebd. 10. Zur Struktur von Ex 23,1-9 s. unten.

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 52; ders., Ethik, 24.

<sup>140</sup> E. Otto, Ethik, 23. E. Otto, Ethik, 24, versteht die Entstehung des Bundesbuches nicht als Zusammenfassung von zwei Blöcken des profanen und sakralen Rechts, sondern als Zusammenfassung ursprünglich selbständiger Sammlungen.

liegt auf der Barmherzigkeit Gottes, der der Sammlung II auf der Gottesherrschaft im Alltagsleben<sup>141</sup>.

Nach L. Schwienhorst-Schönberger bildet das kasuistisch formulierte Rechtsbuch (Ex 21,12-22,14\*) das Grundgerüst des Bundesbuches, das aus der Rechtsprechung heraus in juristisch ausgebildeten Schreiberkreisen in Kenntnis anderer altorientalischer Rechtstradition entstanden ist<sup>142</sup>. Diesem kasuistischen Teil wurde die proto-deuteronomische Redaktion eingesetzt, zu der das Altargesetz (20,24-26), das Schuldklaven- und Schuldklavinnengesetz (21,2-11) und die sozialen Schutzrechte und kultischen Gesetze (22,20-26.27-29; 23,1-7.10-12,14-19) gehören<sup>143</sup>, die teilweise deuteronomistische Überarbeitungen erfahren haben<sup>144</sup> und deren formales Kennzeichen die Anrede in 2.P.Sg. und die Gottesrede in 1.P.Sg. ist<sup>145</sup>. Später wurde diesem Rechtsbuch noch eine weitere Redaktion eingesetzt, die das Deuteronomium voraussetzt, deren formales Kennzeichen die Anrede in 2.P.Pl. ist<sup>146</sup>. Durch diese deuteronomistische Bearbeitung wurden Ex 20,23; 21,1.5; 22,19b.20b.24; 23,13 eingefügt<sup>147</sup>.

Im übrigen rechnet Schwienhorst-Schönberger noch mit einer priesterlichen Redaktion (z.B. Ex 20,22b)<sup>148</sup> und betont die Funktion von Ex 23,20 als Epilog im Rechtskorpus Ex 20,23-23,19 und die von Ex 19,3-8 als entsprechenden Prolog<sup>149</sup>.

Y. Osumi teilt das Bundesbuch in zwei Hauptteile ein - der eine ist der Mischpatimteil kasuistischer Rechtssätze (Ex 21,1-22,19\*), der andere der Weisungsteil (Ex 20,22b-26\*; 22,20-23,33) - und versucht, die textimmanente Struktur zu erklären<sup>150</sup>. Der Ausgangspunkt seiner kompositionsgeschichtlichen Untersuchung beruht auf der Annahme zweier Rechtsbücher; das eine ist ein religiöses Rechtsbuch Ex 34,11-26, das andere ein kasuistisch formuliertes Rechtsbuch Ex 21,1.12-22,18(19)<sup>151</sup>. Der Weisungsteil wird durch die planvolle Umgestaltung von Ex 34,11-26 hergestellt<sup>152</sup>. In dem Rechtsbuch der Mischpatim werden zwei Themenbereiche, Delikte gegen das

---

<sup>141</sup> E. Otto, a.a.O., 24.

<sup>142</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 268.284.

<sup>143</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 284.

<sup>144</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 285.

<sup>145</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 285f.

<sup>146</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 285.

<sup>147</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 286.

<sup>148</sup> Ebd.

<sup>149</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, a.a.O., 36f.

<sup>150</sup> Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 3ff.29.

<sup>151</sup> Y. Osumi, a.a.O., 219.

<sup>152</sup> Y. Osumi, a.a.O., 75ff.219.



Leben und Delikte gegen das Besitzrecht, behandelt<sup>153</sup>. In dem zweiten Themenbereich sei die Gottesbefragung wichtig<sup>154</sup>. Dieses thematische Interesse korrespondiert mit der Aufgabe des Jerusalemer Obergerichts, das von Josafat eingerichtet worden sei<sup>155</sup>. Durch die in der 2.P.Sg. formulierte Komposition werde das religiöse Recht mit dem profanen Recht verbunden<sup>156</sup>, was die Intention des Verfassers zu Wort bringt, die seinerzeitigen sozialen Probleme durch das Gottesrecht zu regeln<sup>157</sup>. Aufgrund der Bearbeitung durch die 2.P.Pl. Sätze gewinnt das Bundesbuch die zusätzliche didaktische Funktion zur Belehrung der Teilnehmer an einem Gottesdienst oder einer Kultgemeinde<sup>158</sup>. Im Epilog Ex 23,20-33 seien mehrere redaktionelle Schichtungen anzunehmen<sup>159</sup>.

Bezüglich des Abschnitts Ex 23,1-9 innerhalb der Struktur des Bundesbuches können die folgenden Beobachtungen festgehalten werden.

Der Abschnitt Ex 23,1-9 gehört zu einem Hauptteil des Bundesbuches, der von Ex 22,17-23,9 gebildet wird.

Er wird durch 22,17-19 vom Vorausgehenden abgegrenzt. Zugleich leitet 22,17-19 diesen Teil 22,20-23,9 ein, der an individuellen Haltungen und am Verhalten gegen den Mitmenschen interessiert ist. Die Einleitung in 22,17-19 entspricht dabei 21,12-17, das den kasuistischen Teil 21,18-22,16, der sich Sachen bzw. Gütern zuwendet, einleitet. Beide einleitenden Abschnitte 21,12-17 und 22,17-19 enthalten die todeswürdigen Verbrechen und unterstreichen vor ihren jeweiligen Einheiten das Anliegen der Menschenwürde.

Mit V.9 im Abschnitt Ex 23,1-9 schließt sich der Bogen zu Ex 22,20, indem beide Verse gemeinsam einen identischen Begründungssatz „denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen“ und das in dem Ausdruck „einen Fremdling nicht bedrücken (יִחַל)“ verwendete Verb enthalten, was auf die Exodustradition hinweist. Formal bilden die beiden Verse eine Rahmung, so dass alle Rechtsbestimmungen, die dazwischen stehen, aus dieser Perspektive begriffen werden können. Durch die so entstandene Rahmung wird eine die Volksgeschichte widerspiegelnde Motivation gegeben, die zur sozialen und humanitären Haltung bei den Mitmenschen aufruft.

<sup>153</sup> Y. Osumi, a.a.O., 219; vgl. R. de Pury, Exodus, 59.

<sup>154</sup> Y. Osumi, ebd.

<sup>155</sup> Y. Osumi, a.a.O., 140.149.219; F. Crüsemann, Bundesbuch, 36; ders., Tora, 113ff.

<sup>156</sup> Y. Osumi, a.a.O., 184.

<sup>157</sup> Y. Osumi, a.a.O., 79.154f.

<sup>158</sup> Y. Osumi, a.a.O., 209ff.220; F. Crüsemann, Tora, 233.

<sup>159</sup> Y. Osumi, a.a.O., 212.220.

Dieser Appell an die soziale Haltung gegenüber den Mitmenschen gilt für den Abschnitt Ex 23,1-9, der sich konzentrisch um V.4-5 aufbaut. Es ist die Situation des Gerichtsverfahrens, in der die Spannungen zwischen den Aufforderungen, die rechtlich gesehen Wehrlosen und Verarmten der Gnädigkeit Gottes und der solidarischen Barmherzigkeit gemäß zu behandeln, und den in den Mischpatim erörterten Rechtssachen von juristischer Haft und einander widersprechenden Rechtsansprüchen zum Austrag kommen sollen<sup>160</sup>. Im weiteren Sinne wird in diesem Abschnitt auf soziale Gerechtigkeit abgezielt, die durch das Verhalten des Einzelnen eine mitmenschenbezogene Gemeinschaft entstehen läßt. Dieser Abschnitt, der um Verhaltensanweisungen im Gericht geht, wird im folgenden behandelt.

### **2.3. Übersetzung von Ex 23,1-9**

1. Du sollst kein falsches Gerücht reden. Du sollst mit dem Ungerechten nicht zusammenwirken, ein gewalttätiger Zeuge zu sein.
2. Du sollst zum Bösen nicht auf der Seite der Mehrheit sein und keine Aussage machen über eine Rechtssache, um die Sache auf der Seite der Mehrheit zu beugen.
3. Und du sollst den Armen nicht in seiner Rechtssache begünstigen.
4. Wenn du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel verirrt antriffst, sollst du ihn auf jeden Fall zurückbringen.
5. Wenn du den Esel deines Gegners unter der Last daliegen siehst und keine Intention hast, ihm zu helfen, sollst du mit ihm zusammen helfen, ihn aufzurichten.
6. Du sollst das Recht deines Bedürftigen nicht beugen in seiner Rechtssache.
7. Du sollst dich von der Lüge fernhalten, und du sollst einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, nicht töten, weil ich den Schuldigen nicht für unschuldig sprechen werde.
8. Du sollst kein Bestechungsgeschenk annehmen, weil das Bestechungsgeschenk Sehende blind macht und Aussagen von Gerechten verdreht.
9. Und du sollst einen Fremdling nicht bedrücken; denn ihr kennt das Herz des Fremdlings, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid.

---

<sup>160</sup> F. Crüsemann, Tora, 219f.

## 2.4. Textkritik

V.2 weist zwei Stellen auf, in denen MT und LXX voneinander abweichen. In LXX wird עַל־רֹב mit μετὰ πλῆθους, was עַל־רֹב entspricht, wiedergegeben. Diese Lesart des MT ist dem Kontext eher angemessen und ursprünglich<sup>161</sup>. Daß אַחֲרֵי־רַבִּים innerhalb des gleichen Verses zweimal vorkommt, könnte aus einer absichtlichen Einfügung eines Schreibers entstanden sein, um durch solch eine Wiederholung das Gewicht der Majorität im Gerichtsverfahren zu betonen.

In LXX wird לַהֲטֹט durch das Objekt κρίσις (משפט) ergänzt. MT kann aber auch ohne dieses Objekt aus dem Kontext heraus verstanden werden.

In V.2a bietet das letzte Wort לַרַעַת eine gewisse Schwierigkeit. Wie in MT punktiert, ist es die fem. Pluralform von רַעַה. Hier aber ist die fem. Singularform zu erwarten, weil die Kombination der Präposition ל und der Pluralform רַעַת selten ist<sup>162</sup>. Dementsprechend bietet LXX ἐπὶ κακίᾳ, in Vg. wird dieses Wort mit ad faciendum malum übersetzt. Das deutet den Inf. hif. an. Scheinbar paßt dieser Infinitiv zu dem Parallelismus in V.2b besser. Obwohl V.2 eine selten gebrauchte Ausdrucksweise bietet, besteht meiner Meinung nach kein Anlaß, etwas in diesem Vers zu ändern. So richte ich mich nach MT.

Die Änderung von דָּל in גְּדוֹל in V.3 wird von vielen Kommentatoren aus dem Grunde vorgeschlagen, daß im Rechtsstreit normalerweise eher Partei für den Großen ergriffen wird<sup>163</sup>. Wenn es gar keinen Bedeutungsunterschied bei den Wörtern דָּל und אֲבִיּוֹן (V.6) gäbe, könnte solche Emendierung richtig sein. Aber wenn anzunehmen ist, daß es etwa einen Bedeutungsunterschied gibt und beide Wörter der Struktur dieses Abschnittes gemäß mit Absicht ausgewählt wurden, ist וְדָל angemessen. In diesem Punkt stimme ich mit der Meinung von L. Schwienhorst-Schönberger

<sup>161</sup> Anders J.W. McKay, Exodus XXIII 1-3, 6-8, 315.

<sup>162</sup> Diese Form לַרַעַת kommt nur in Ex 23,2 vor, dagegen taucht לַרַעַה ziemlich häufig auf: Gen 31, 52; Dtn 29,20; Ri 2,15; 2 Sam 18,32; Jer 21,10; 39,16; 44,27; Jer 24,9; 28,8; 29,11; 38,4; 44,11; Am 9,4; Sach 1,15; 2 Chr 18,7; Spr 6,18.

<sup>163</sup> J.W. McKay, Exodus XXIII 1-3,6-8, 316; dagegen hält J. Halbe, Gemeinschaft, 65 Anm. 18, וְדָל für ursprünglich; ebenso E. Otto, Rechtsbegründungen, 90 Anm. 168.

überein<sup>164</sup>. Wenn man in Betracht zieht, daß im allgemeinen der Große begünstigt wird, liegt hier ein merkwürdiger Fall vor, da an anderer Stelle im Alten Testament die Armen schutzbedürftig sind und nicht damit zu rechnen ist, dass man sich ihrer Meinung anschließt. Um diese Pointe deutlich zum Ausdruck zu bringen, könnte das Objekt im Satz vorangestellt sein. **וְרַל** knüpft so an **אֲחֵרֵי־רַבִּים** an. Die Armen konnten ab und zu in Gerichtshandlungen als “Mehrheit” auftreten. **וְרַל** in Ex 23,3 kommt nicht aus einem Schreibfehler zustande, sondern aus der gewissen Absicht, ‘die Armen’ hervorzuheben. An dem Wort **בְּרִיבוֹ** kann man solche Absicht erkennen. Das Nebeneinander von **רַל** und **גְּדוּל** in Lev 19,15 ist eine bewußte Korrektur und Verdeutlichung von Ex 23,3<sup>165</sup>.

In V.5 hat es den Anschein, als ob die Bedeutung des Wortes **עֹזֵב** in **מֵעֹזֵב** anders als die der Wörter **עֹזֵב תֵּעֹזֵב** ist. Von daher tritt ein großes Problem beim Übersetzen auf. So übersetzt LXX ad sensum: οὐ παρελεύσῃ αὐτό ἀλλὰ συνεγερεῖς αὐτὸ μετ’ αὐτοῦ, ähnlich in Vg.: non pertransibis sed sublevabis cum eo. In Bezug auf die Absicht von 23,5 könnte das Wort **עֹזֵב** kontextgemäß die Konnotation von „helfen“ implizieren<sup>166</sup>.

In V.7 liest LXX die den Begründungssatz einleitende Konjunktion **כִּי** als καὶ und dementsprechend **אֲצַדִּיק** als δικάσωσεις (dgg. Vg: quia aversor impium, also 1.Pers.Sg. wie MT). Diese Lesart ist nicht vorzuziehen, da sie eine Angleichung und Anpassung an die vorangehenden Sätze darstellt, die durch 2.Pers. Sg. Verbformen geprägt sind.

Außerdem fügt G\* in Anknüpfung an V8 **ἐνεκεν δώρων** ein. Solche Einfügung ist m.E. nur dann nötig, wenn das Verb in der 2. Sg. Form erscheint. Denn es ist absolut unnötig, wenn das Subjekt Gott ist.

In V.8 wird **שָׁחַד** durch Voranstellung akzentuiert. In wenigen Texten (Sam, LXX, TO, TPsJ) wird **עֵינִי** vor **פְּקָחִים** eingefügt. In Dtn 16,19b kommt **עֵינִי** mit **חֲכָמִים** vor. Der durch **כִּי** eingeleitete Satz ist weisheitlich geprägt.

<sup>164</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 382.

<sup>165</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 261f.

<sup>166</sup> Vgl. B. Baentsch, Exodus, 205f.; C. Houtman, Bundesbuch, 268. Dagegen A. Cooper, Plain Sense, 16-17. H.G.M. Williamson, Reconsideration, 85, behauptet, daß “it is possible that the development of Ex 23, 5 reflects the fact that Biblical Hebrew early forgot ‘zb II entirely’”.

In V.9 erscheint Numeruswechsel, nämlich 2.Pers.Sg. im Prohibitivsatz und 2.Pers.Pl. im Begründungssatz. In Sam, LXX, TO, TPsJ wird תלחצו als תלחץ (2.Pers.Pl.) gelesen, um mit dem Subjekt im Begründungssatz übereinzustimmen. Dieser Numeruswechsel findet sich auch in Ex 22,20-26.

Aufgrund dieser Überlegungen bleibt es beim MT ohne Änderung oder Umstellung von Worten innerhalb dieses Abschnittes.

## 2.5. Aufbau von Ex 23,1-9

Der Text von Ex 23,1-9 bildet eine chiastische Struktur, in der die beiden mit ו eingeleiteten Sätze (V.4-5) als Achse in der Mitte stehen. Als äußerer Rahmen fungieren V.1-2 und V.7-8. Sie umfassen den durch V.3 und V.6 gebildeten inneren Rahmen, der durch Stichwortbezug zusammengehalten wird und eine inclusio um V.4-5 bildet, die in der Mitte dieser kleinen Umrahmung stehen.

Zum äußeren Rahmen: V.1 besteht aus einem Prohibitivsatz, bei dem die Verneinung mit ל nicht gebildet wird (V.1a) und dem darauf folgenden Vetitiv, dessen Verneinung mit לא gebildet (V.1b)<sup>167</sup>; ein weiterer Vetitiv steht im hinteren äußeren Rahmen in V. 7b.

V.1a steht mit V.1b inhaltlich im Parallelismus membrorum<sup>168</sup>. Das erste Glied handelt von einem unvertrauten Gerücht, das zweite von einem bewußten, vorsätzlichen falschen Zeugnis<sup>169</sup>. In V.1 ist Alliteration deutlich erkennbar im Wechsel der Konsonanten ו und ו<sup>170</sup>. Der Gebrauch der Negationen ל und לא ist auffällig<sup>171</sup>.

Im ganzen Bundesbuch kommt die Juxtaposition von Prohibitiv und Vetitiv überhaupt nur hier vor.

In der Prozeßrechtssammlung stehen V.1f in einem engen Zusammenhang mit V.7f. Durch den Vetitiv in V.1b und V.7bα wird eine Rahmung gebildet. In V.1f geht es sowohl um das Verbot des falschen Gerüchts, um die Mahnung, kein Gewaltzeuge zu sein, als auch um die Vermeidung der Gefahr, im Rechtsstreit der Mehrheit zu folgen; all das soll zum richtigen Urteil führen. V.1 und V.7 haben näherhin mit der Verfälschung der Aussage im Gericht zu tun, mit Lüge und falschem Gerücht, während

<sup>167</sup> E. Otto, Ethik, 68.213, nimmt hier (Ex 23,1b.7b) die Aufnahme einer weisheitlichen Gattung an; vgl. W. Richter, Recht und Ethos, 118; E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 129f.

<sup>168</sup> Vgl. E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 87f.

<sup>169</sup> J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 90.

<sup>170</sup> U. Cassuto, Exodus, 296.

<sup>171</sup> U. Cassuto, ebd., erklärt den Wechsel der Negationen als stilistische Variation; E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 129f; R.E. Murphy, Form Criticism, 481.

V.2 und V.8 die durch Einfluß von außen verursachten Rechtsbeugungen behandeln. In V.2 geht es um die Rechtsbeugung durch Anschluß an eine Mehrheit, in V.8 um die durch Bestechung.

V.3 hebt sich inhaltlich von den beiden voranstehenden Sätzen ab, da in diesem Satz von den sozial Schwachen die Rede ist. Zugleich aber wird durch das Bezugswort **בְּרִיבוֹ** die Korrelation dieses Satzes mit den voranstehenden Sätzen hergestellt. Durch dieses Bezugswort **בְּרִיבוֹ** bilden, wie schon erwähnt, V.3 und V.6 eine inclusio um V.4f, in der der Schutz der Minderberechtigten thematisiert wird.

V.3.6 sind in paralleler und metrischer Form gefaßt<sup>172</sup> und zielen auf Rechtsausgleich im Rechtsprozeß unabhängig vom sozialen Status ab. Im Anschluß an Ex 22,20-26 liegt das Anliegen der Verfasser dieser Verse im Schutz der *personae miserae*.

Durch V.4-5 sind die beiden Sätze V.3 und V.6 voneinander getrennt. Das Thema von V.3 und V.6, der Schutz der Minderberechtigten, wird durch die dazwischen eingebetteten V.4-5 deutlich und effektiv gesteigert. Denn in den durch V.3 und V.6 gerahmten V.4-5 geht es nicht direkt um ein Rechtsverhalten, sondern um die Forderung der Hilfeleistung im Alltagsleben für die leidenden Tiere des Feindes oder Gegners, die in Schwierigkeiten geraten sind. Dadurch wird ein Verhalten zum Feind zum Ausdruck gebracht, das nicht innerhalb des Gerichtsverhaltens stattfindet, sondern außerhalb des Gerichts<sup>173</sup>. Die so geformte kleine Einheit von V.3-6 erhält folgende chiastische Komposition:

3 וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ:  
 4 כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָךְ אוֹ חֲמֹרוֹ תַּעַה הָשִׁב תְּשִׁיבֵנּוּ לוֹ:  
 5 כִּי־תִרְאֶה חֲמֹר שֹׁנֵאֵךְ רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאוֹ  
 וְחִדְלָתָ מֵעֹז לוֹ עֹז תַּעֲזֹב עִמּוֹ:  
 6 לֹא תִטָּה מִשְׁפַּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ:

Innerhalb der V.4-5 kommt häufig ein O-Vokal vor, und es ist interessant zu bemerken, daß jedes Wort am Ende jedes Verses (V.3.4.5a.5b.6) mit dem gleichen Klang, nämlich mit einem O-Laut endet. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man sagen, daß der Verfasser durch die geschlossene Komposition dieser Verse auf sein Anliegen

<sup>172</sup> J. Morgenstern, *Book of the Covenant: Part IV*, 88.

<sup>173</sup> Vgl. Jh. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit*, 34f. Fichtner spielt auf die Beziehung zwischen Spr 25,21f. und Ex 23,4f. an.

zugunsten der sozial Schwachen und der Großzügigkeit<sup>174</sup> für die Feinde abzuzielen versucht.

Auf V.3-6 folgt V.7-8, die zusammen mit V.1-2 den äußeren Rahmen bilden. Zu V.7-8 gehört in gewisser Weise auch V.9. V.7-9 bilden eine Reihe von drei Versen, für die die Assonanz in den drei Verben תִּרְחֹק (V.7), תִּקָּח (V.8), תִּלְחֹץ (V.9)<sup>175</sup> charakteristisch ist.

Bemerkenswert ist, daß jeder Satz in V.7-9 einen Begründungssatz enthält. Nach G. Barbiero sind Gebote und Begründungssätze symmetrisch disponiert:

V.7 :	Gebot	+	w <sup>e</sup>	+	kî
V.8 :	Prohibitiv	+	kî	+	w <sup>e</sup>
V.9 :	Prohibitiv	+	w <sup>e</sup>	+	kî <sup>176</sup>

V.7 ist in zwei rhythmisch und sogar metrisch ausgewogene Halbverse geteilt und zeigt einen synthetischen Parallelismus des Gedankengangs zwischen jedem der zwei Halbverse<sup>177</sup>. Nach J. Morgenstern ist dies eine charakteristische Eigenart der biblischen Poesie<sup>178</sup>.

V.8 an sich scheint ein Weisheitsspruch zu sein und ist poetisch formuliert<sup>179</sup>, auch die Begründung des Verbots ist weisheitlich formuliert<sup>180</sup>.

V.9 nimmt in V.7-9 eine Sonderstellung ein. Bloß inhaltlich gesehen scheint er zu diesem Abschnitt (V.1-8) nicht zu passen und ein bloßes Duplikat von Ex 22,20 zu sein. In der Tat bilden 22,20 und 23,9 einen Rahmen um die größere Einheit 22,20-23,9. Zugleich gehört 23,9 aber mit V.7 und 8 zusammen. Die drei Sätze bilden eine kleine Einheit<sup>181</sup>. Dadurch dass 23,9 in dem Abschnitt über das Rechtsverfahren steht, ist anzunehmen, dass dieser Vers auch in solchem Kontext gelesen werden soll.

Außerdem bildet V.9 mit V.3 und V.6 eine chiasmische Komposition<sup>182</sup>, in der von den personae miserae die Rede ist.

<sup>174</sup> J. Halbe, Gemeinschaft, 71.

<sup>175</sup> J. Morgenstern, a.a.O., 93; U. Cassuto, Exodus, 298.

<sup>176</sup> G. Barbiero, asino del nemico, 19; vgl. E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 83f.

<sup>177</sup> J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 87.

<sup>178</sup> J. Morgenstern, a.a.O., 88.

<sup>179</sup> Vgl. dazu U. Cassuto, Exodus 299; W. Beyerlin, Paränese, 15; W. Richter, Recht und Ethos, 142.

<sup>180</sup> E. Otto, Ethik, 68; R. Sonsino, Motive Clauses, 122.203.225; W. Richter, Recht und Ethos, 119; R.C. Dentan, Literary Affinities, 46; B. Gemser, Motive Clause, 63f; W. Beyerlin, Paränese, 16.

<sup>181</sup> J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 93. Morgenstern sieht drei Begründungssätze als sekundär an; ähnlich E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 84; W. Richter, Recht und Ethos, 84.114; L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 386. Dagegen R. Sonsino, Motive Clauses, 225f.; P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 71ff.

<sup>182</sup> G. Barbiero, asino del nemico, 19f.

V. 3 :      w<sup>e</sup>dal                      lô    tehdar      b<sup>e</sup>rîbô

×

V. 6 :      lô   tatteh                      mišpat              'ebyon<sup>e</sup>ka   b<sup>e</sup>rîbô

×

V. 9 :      w<sup>e</sup>ger                      lô   tilhas

Insgesamt sind die Sätze in dieser Prozeßrechtssammlung durch Parallelismus membrorum, Chiasmus und Metrik schön und eng miteinander verbunden.



## 2.6. Literarkritik

Ohne ein vorgegebenes Prinzip, etwa eine bestimmte Zahl von Gliedern umfassende Reihe zu rekonstruieren, versuche ich auf Auffälligkeiten innerhalb dieses Abschnittes Ex 23,1-9 aufmerksam zu machen und auf verschiedene literarische Schichtungen hinzuweisen.

Innerhalb dieses Textes beschreiben die meisten Verben in den Einzelsätzen Handlungsanweisungen. Das häufigste Tempus dieser Verben ist das Imperfekt. Besonders kommt das Verbum in den meisten Fällen mit der Negation  $\text{לֹא}$  vor. Diese vorherrschende Satzform bildet eine Reihe von Prohibitiven. Auffälligerweise findet sich in V.1b das Imperfekt mit der Negation  $\text{לֹא}$ , eine Jussiv-Formulierung. Sie bildet im Unterschied zum Prohibitiv ( $\text{לֹא}$  mit Imperfekt) einen Vetitiv ( $\text{לֹא}$  mit Imperfekt oder Jussiv). In V.1 erscheinen beide Negationen  $\text{לֹא}$  und  $\text{לֹא}$  abwechselnd nebeneinander, und der Satz mit der Negation  $\text{לֹא}$  schließt sich asyndetisch an den Satz mit der Negation  $\text{לֹא}$  an.

Hier ist die Frage nach der Verwendung und Bedeutung von Impf. +  $\text{לֹא}$  und Impf. +  $\text{לֹא}$  zu stellen. Im allgemeinen sind Unterschiede beim Gebrauch beider Ausdrücke bekannt<sup>183</sup>. Es ist sehr auffällig, daß  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers. Sg.) an den Ausdruck  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers. Sg.) anschließt. In Dekalog, Bundesbuch, deuteronomischem Gesetz und Heiligkeitgesetz kommt niemals die gleiche Abfolge von  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers. Sg.) und  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers. Sg.) in einem Satz vor<sup>184</sup>. Nur in Jer 7,6 taucht zwar diese

<sup>183</sup> <sup>28</sup>G-K, §107. §109; W. Richter, Recht und Ethos, 68-78.

<sup>184</sup> Die Satzstruktur  $\text{לֹא}$  + Impf. (3.Pers. Sg.) ...  $\text{לֹא}$  + Impf. (3.Pers. Sg.) ...  $\text{לֹא}$  + Impf. (3.Pers. Pl.) findet sich nur in Ex. 34,3. In der Satzform  $\text{לֹא}$  + Impf. und  $\text{לֹא}$  + Impf. beobachte ich nur die 2. Pers.Sg. Im Bundesbuch, dem deuteronomischen Gesetz, dem Dekalog und dem Heiligkeitgesetz erscheint fast immer der Ausdruck  $\text{לֹא}$  + Impf. zum Ausdruck des Prohibitivs; an einigen Stellen steht allerdings auch  $\text{לֹא}$  + Impf.:

Lev 19,4:  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers.Pl.) ...  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers.Pl.)

Lev 10,6.9: ebenso

Lev 11,43: ebenso

Am 5,5: ebenso

Lev 18,24:  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers.Pl.)

Lev 25,14: ebenso

Lev 19,29:  $\text{לֹא}$  + Impf. (2.Pers.Sg.)

Satzstruktur **לֹא** + Impf. (2.Pers. Pl.) — **אַל** + Impf. (2.Pers. Pl.) auf, aber es liegt hier ein textkritisches Problem vor. Außerdem ist es bemerkenswert, daß man einen Satz mit Jussivform beobachtet, der einen ähnlichen Inhalt wie Ex 23,6 behandelt:

22 אַל-תִּנְזֹל-דָּל כִּי דַל-הוּא וְאַל-תִּדְכֵּא עֲנִי בַשָּׁעַר: (Prov 22,22-23)  
23 כִּי-יְהִיָּה יָרִיב רִיבָם וְקָבַע אֶת-קִבְעֵיהֶם נֶפֶשׁ:

לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבּוֹ: (Ex 23,6)

Es kann hilfreich sein, die Satzformen in Ex 22,24; Lev 25,36; Dtn 23,20 zu vergleichen, um den Promiskuegebrauch beider negativer Partikel besser zu verstehen. Diese vier Stellen reden von dem Zinsverbot. Während in Ex 22,24, Dtn 23,20 **לֹא** + Impf. vorkommt, erscheint in Lev 25,36 **אַל** + Impf. Es ist sehr auffällig, dass obwohl Lev 25,36-37 den gleichen Inhalt behandeln, in Lev 25,36 eine andere Satzform als die in Lev 25,37 gebrauchte, nämlich **לֹא** + Impf., verwendet wird:

אִם-כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת-עַמִּי אֶת-הָעֲנִי עִמָּךְ (Ex 22,24)

לֹא-תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׁה לֹא-תִשְׁיָמוֹן עָלָיו נָשֶׁךְ:  
לֹא-תִשְׁיָךְ לְאַחֶיךָ נָשֶׁךְ כֶּסֶף נָשֶׁךְ אֶכֶל נָשֶׁךְ (Dtn 23,20)

כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ:  
אַל-תִּקַּח מֵאֲתוֹ נָשֶׁךְ וְתַרְבִּית וִירָאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ (Lev 25,36)

וְחִי אִתְּךָ עִמָּךְ:

Vgl. Lev 25,37: אֶת-כֶּסֶפְךָ לֹא-תִתֵּן לוֹ בְּנִשָּׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא-תִתֵּן אֶכְלֶךָ:

Aus den verschiedenen Beobachtungen können wir den Schluß ziehen, daß der Vetitiv in Ex 23,1b und 7b, der einen Bestandteil der Rahmung bildet und einen Zusatz darstellt, aus gleicher Hand stammt. Es ist nicht auszuschließen, daß der Gebrauch der Jussivformen als Stilmittel verwendet wurde<sup>185</sup>. Meiner Meinung nach ist die Einfügung der Vetitivform innerhalb der kleinen Einheit aber absichtlich erfolgt. Ihre Intention liegt darin, die Emotion oder Haltung der Angeredeten über die Betroffenen

Lev 25,36: ebenso

Lev 19,31: **אַל** + Impf. (2.Pers. Pl.) ... **אַל** + Impf. (2.Pers. Pl.)

Spr 22,24: **אַל** + Impf. (2.Pers. Sg.) ... **לֹא** + Impf. (2.Pers. Sg.), Ruth 2,8: ebenso

Außerhalb des Pentateuchs kommt der Ausdruck **אַל** + Impf. (2.Pers.) ... **לֹא** + Impf. (2.Pers.) mit einer prohibitiven Nuancierung in 1 Kön 13,22; Jer 10,2; 16,5; 22,3; Ez 20,18; Obd 12.13.14; Sach 7,10; Spr 22,22; Esr 9,12 vor.

<sup>185</sup> Vgl. <sup>28</sup>G-K, § 109 k.

abzumildern und diese Sätze als eine bittende Forderung oder eine Mahnung fungieren zu lassen<sup>186</sup>, ähnlich wie bei den Sätzen von V.4-5.

In V.2 findet sich der Ausdruck **אחרי-רבים** zweimal. Durch solche Häufung wird das Gewicht der Mehrheit betont. Ebenso dient das zweifache Vorkommen einer Verbform der Wurzel **נטה** in V.2b der Verstärkung der Wortbedeutung. Also greift V.2b das Anliegen von V.2a auf und vertieft die Aussageabsicht von V.2a. Es besteht also kein Anlaß für literarische Operationen innerhalb von V.2b.

Durch die Stellung von **ברִיבו** am Ende von V.3 und V.6 entsteht eine thematische Relation der beiden Verse. Dadurch bildet sich eine kleine Einheit. Beide Wörter **ברִיבו** wirken wie eine Klammer um die V.4-5. An der Stellung dieser Wörter **ברִיבו** kann man eine redaktionelle Technik oder Absicht erkennen. Sie sind sekundär eingefügt worden.

Im Anschluß an V.6 ist es nötig zu untersuchen, ob das Wort **אביון** in V.6 die gleiche Bedeutung wie **דל** in V.3 hat, oder ob es einen geringen Unterschied in der Bedeutungsnuancierung zwischen beiden Wörtern gibt. **דל** und **אביון** werden oft parallel gebraucht<sup>187</sup>. Aus den Bestimmungen des Bundesbuches zum Sabbatjahr (Ex 23,11) könnten wir auf die Tatsache schließen, daß **אביון** ein Grundbesitzloser ist<sup>188</sup>.

»Aber im siebenten Jahr sollst du es ruhen und liegen lassen, daß die Armen (**אביון**) unter deinem Volk davon essen; und was übrigbleibt, mag das Wild auf dem Felde fressen. Ebenso sollst du es halten mit deinem Weinberg und deinen Ölbäumen« (Ex 23, 11).

**אביון** sind also ohne Landbesitz und ohne eigenen Ertrag; so müssen sie von dem Wildwuchs im Sabbatjahr leben. Demgegenüber ist aus der Feststellung, dass der **דל** nicht zu den vier Typen der Abhängigen (**עבד, אמה, שכיר, תושב**) in Lev 25,6 gehört, die sich vom Wildwuchs ernähren müssen, und aus der Aussage, dass der **דל** genau wie der **שכיר** (der Reiche) einen halben Schekel als Opfergabe geben muß (Ex 30,15), zu schließen, daß er nicht ein abhängiger Besitzloser ist. Auch die Opferbestimmung in

<sup>186</sup> Zur Sache, S. 165f.

<sup>187</sup> G.J. Botterweck, Art. **אביון**, 31. Beispiele begegnen in Am 4,1; 8,6; Jes 14,30; 25,4; 1 Sam 2,8; Ps 72,12; 113,3; Spr 14,31.

<sup>188</sup> L. Schwienhost-Schönberger, Bundesbuch, 382f.

Lev 14,21 läßt dies vermuten; der **לל** vermag, zum Schuldopfer ein Lamm, ein Zehntel feinstes Mehl, mit Öl vermengt, aufzubringen. Diese Belege weisen den **לל** als einen freien ‘gering begüterten’ Kleinbauern aus<sup>189</sup>. Daß nicht der **אביון**, sondern der **לל** in V.3 zur Sprache gebracht wird, weist darauf hin, daß der Kleinbauer gegenüber dem Armen (**אביון**) die Mehrheit an Zahl in der lokalen Rechtsgemeinde bildet; der Kleinbauer wird im Rechtsverfahren gegenüber dem Armen bevorzugt. So fordert der Prohibitiv in V.3 das Verbot der Bevorzugung der Kleinbauern<sup>190</sup>.

Die mit **כי** eingeleiteten Sätze V.4-5, die von beiden Prohibitiven V.3 und V.6 mit dem Stichwort **בריו** umrahmt sind, sind formal gesehen zwar den kasuistisch formulierten Sätzen ähnlich – sie enthalten scheinbar je eine Tatbestandsdefinition und eine Rechtsfolgebestimmung – aber inhaltlich gesehen fungieren sie anders als die kasuistischen Rechtssätze. Diese direkt anredenden Konditionalsätze stellen eine Lebenssituation in den Vordersätzen dar, die im engen Sinne keinen Bestandteil eines Rechtssatzes bilden kann, sowie eine hohe ethische Forderung in den Nachsätzen, auch wenn sie wie Rechtssätze geprägt sind. Ihrer Intention und Thematik nach stehen beide kasuistisch formulierten Sätze in einer engen Beziehung zu den Prohibitivsätzen in diesem Abschnitt. Durch Ergänzung des Stichwortes **בריו** in V.3 und V.6 werden sowohl das Interesse des Verfassers für die Rechtssache als auch das für die Gesamtkomposition verdeutlicht, und durch Verknüpfung mit V.4-5 mittels des den V.3 und V.6 verbindenden Stichwortesbezeuges in V.3.6 ist ein gutes Verständnis für die chiasmische Gesamtkomposition dieses Abschnittes zu haben, die auf Entsprechungsstrukturen basiert.

Diese Sätze weisen auf die bäuerliche Lebensform<sup>191</sup> hin, die einen “engen und alltäglichen Sozialkontakt” in einem ziemlich kleinen Kreis der auf einer Verwandtschaft oder einer engen Nachbarschaft beruhenden Gemeinde voraussetzt<sup>192</sup>. Es geht um Hilfeleistung an den Feinden, die in einer schwierigen Lage sind. Beide Sätze zielen darauf ab, die Existenzgrundlage des Volksgenossen zu schützen<sup>193</sup>. In diesem Kontext bezeichnet ‘dein Feind’ (**איבך**) den Menschen, mit dem man in einem

<sup>189</sup> H.J. Fabry, Art. **לל**, 232f.

<sup>190</sup> Vgl. E. Otto, Rechtsbegründungen, 47.

<sup>191</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 384;

<sup>192</sup> B. Lang, Persönlicher Gott, 283.

<sup>193</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 264f.

Rechtsstreit gestanden hat oder stehen wird<sup>194</sup>. Die die gleiche Bedeutung enthaltende Doppelbezeichnung “dein Gegner” (שֹׁנֵאִךְ) kann aus rhetorischem Grunde<sup>195</sup> gebraucht worden sein, um dadurch die Reichweite des Feindbegriffs ausweiten zu können<sup>196</sup>. In den V.4-5 ist gemeint, daß Solidarität im Alltagsleben die Feindschaft im Rechtsprozeß überwinden könne, wobei die Sätze eine sehr anspruchsvolle ethische Forderung enthalten. Nach J. Halbe verlangen V.4-5 als Rechtssätze ein Handeln, das Feindschaft, Gegnerschaft und Rechtsgegnerschaft unterbricht<sup>197</sup>. Ex 23,4-5 wird in Dtn 22,1-4 wieder aufgenommen, aber neu interpretiert. In Dtn 22,1-4 wird die Bezeichnung “Bruder” anstatt des “Feindes” gebraucht. Der Gebrauch von “Bruder” macht die Identität dessen deutlich, der zum Objekt der Hilfeleistung wird. Der Begriff “Bruder” beschränkt sich auf Volksgenossen. Im Vergleich zu Ex 23,4-5 scheint es, daß die Art, wie man Hilfe leisten sollte, anders bestimmt wird. In einem gewissen Sinn erweitert sich der Umfang der Hilfeleistung. Über die Bestimmungen von Ex 23,4-5 hinausgehend fordert Dtn 22,1-4, daß man das irregehende Vieh des Bruders in sein Haus nehmen und bei ihm bleiben und es seinem Bruder wiedergeben soll, daß man mit dem Esel, mit dem Kleid und mit allem Verlorenen seines Bruders ebenso tun soll. Hier kann man erkennen, daß die Brüderlichkeit im Deuteronomium betont wird.

Das Suffix in אֲבִיּוֹנֶךָ (Ex 23,6) ist auffällig, weil das Suffix an לְ in V.3 fehlt. Dies ist jedoch inhaltlich zu erklären. Nach Houtman ist “dein Bedürftiger” stärker zugespitzt, es ist der Mensch, der in eine spezifische Abhängigkeitssituation gerät<sup>198</sup>. Die drei ersten Wörter in Ex 23,6 kommen auch in Dtn 16,19a vor. Diese drei Wörter sind identisch miteinander. אֲבִיּוֹנֶךָ בְּרִיבּוֹ fehlen in Dtn 16,19a.

V.7a ist formal positiv, aber inhaltlich negativ formuliert und wird durch einen Vetitiv in V.7b ergänzt, der formal von dem Vorangehenden abgesetzt wird. Beide Vetitive<sup>199</sup> in V.1b und V.7bα bilden einen Bestandteil der Rahmung durch V.1 und V.7 und sind zu diesem Zweck eingefügt worden. Es ist schwierig zu erklären, warum die Vetitivform an beiden Stellen (V.1b.V.7bα) gebraucht wird. Nach E. Otto wird diese

<sup>194</sup> M. Noth, Exodus, 153; H.W. Jüngling, Ich bin Gott, 56.

<sup>195</sup> Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 56.

<sup>196</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 384

<sup>197</sup> J. Halbe, Gemeinschaft, 70.

<sup>198</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 269.

<sup>199</sup> Zur Form vgl. W. Richter, Recht und Ethos, 68-72.

Form als eine weisheitliche Gattung hier aufgenommen<sup>200</sup>. Ich werde auf die Vetitivform in einem anderen Abschnitt eingehen<sup>201</sup>.

V.8a weist keine expliziten Indizien für spätere Erweiterung auf<sup>202</sup> und ist inhaltlich von V.7a nicht zu trennen. Er wird durch einen Begründungssatz V.8b erweitert, der aus alltäglichen Erfahrungen entstanden und weisheitlich geprägt ist und einen vollständig formulierten Spruch enthält.

V.9, der sich mit der Unterdrückung des Fremdlings befasst, wird durch eine spätere Bearbeitung im Bundesbuch mit Bezug auf Ex 22,20b in den erweiterten Text von Ex 23,1-8 eingefügt<sup>203</sup>.

Damit schreibe ich V.1a.2a.3\*6\*7a.8a einer Grundschrift zu und sehe V.1b.2b. 3\*.4-5.6\*(ברִיבוֹ).7b.8b.9 als Erweiterungen. Das Werden dieses Textes Ex 23,1-9 wird im folgenden Abschnitt weiter behandelt.

---

<sup>200</sup> E. Otto, Ethik, 68.

<sup>201</sup> Siehe S. 47ff.

<sup>202</sup> Da „die Warnung vor der Annahme von Bestechung ein besonderes Anliegen des Deuteronomiums“ ist, rechnet L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 387, V.8 zur deuteromistischen Bearbeitung im Bundesbuch.

<sup>203</sup> Zur Sache, S. 36.113ff.

## 2.7. Redaktionsgeschichte

Zum Überblick des ganzen Abschnittes Ex 23,1-9:

לא תשא שמע שוא	V.1a
אל-תשת ידך עם-רשע	V.1bα
להית עד חמס:	V.1bβ
לא-תהיה אחרי-רבים לרעת	V.2a
ולא-תענה על-רב	V.2bα
לנשת אחרי רבים להטת:	V.2bβ
ודל לא תהדר בריבו:	V.3
כי תפגע שור איבך או חמרו תעה	V.4a
השב תשיבנו לו:	V.4b
כי-תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו	V.5aα
וחדלת מעזב לו	V.5aβ
עבז תעזב עמו:	V.5b
לא תטה משפט אבינך בריבו:	V.6
מדבר-שקר תרחק	V.7a
ונקי וצדיק אל-תהרג	V.7bα
כי לא-אצדיק רשע:	V.7bβ
ושחד לא תקח	V.8a
כי השחד יעור פקחים	V.8bα
ויסלף דברי צדיקים:	V.8bβ
וגר לא תלחץ	V.9a
ואתם ידעתם את-נפש הגר	V.9bα
כי-גרים הייתם בארץ מצרים:	V.9bβ

Mit einem Blick ragen die mit כִּי eingeleiteten Verse 4f. aus den anderen in diesem durch eine Reihe von Prohibitiven geprägten Abschnitt Ex 23,1-9 heraus. So halten die meisten Ex 23,4-5 nicht für ursprünglich. In Bezug auf Ex 23,4-5 sind die unterschiedlichsten Forschungspositionen vorhanden. Ich führe die Zusammenfassung Schwienhorst-Schönbergers kurz an. Er teilt die Forschungsmeinungen in vier Gruppen<sup>204</sup>:

<sup>204</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 379.

1. Der erste Typ sieht V.4-5 als einen Nachtrag und rekonstruiert eine Reihe von Prohibitiven nach einer bestimmten Zahl („Zehn“) (S.R. Driver, G. Beer, P. Heinisch, J.W. McKay; vgl. B. Baentsch).
2. Der zweite Typ hält V.4-5 für eine Trennlinie zwischen zwei ursprünglich selbständigen Prohibitivreihen – die eine V.1-3, die andere V.6-8; jede Reihe umfasst fünf Verbote (E. Gerstenberger).
3. Der dritte Typ sieht V.4-5 als Ergebnis einer bewussten Komposition an und versucht, von ihrer zentralen Stellung aus den gesamten Text zu verstehen (J. Halbe, E. Otto).
4. Der vierte Typ rekonstruiert eine ursprüngliche Reihe mittels strenger formkritischer Kriterien (W. Richter).

Bei der Schaffung der heutigen Textanlage nimmt die zentrale Stellung der beiden Verse in diesem Abschnitt eine kompositorisch wichtige Funktion ein.

Der Verfasser von Ex 23,1-8 stellt die mit **וְ** eingeleiteten und aus der Tradition übernommenen Verse 4f. in die Mitte der vorgegebenen Prohibitivreihe (V.1a.2a.3\*.6\*.7a.8a) und versieht sie mit Erweiterungen (V.1b.2b.7b.8b.). Die Rahmung erfolgt durch Aufnahme des Prohibitivs aus Ex 22,20aß.b in Ex 23,9, wodurch die ganze **גֵּר**-Sammlung sozial Schwächeren gewidmet wird und zugleich Ex 23,9 in die vorgegebene erweiterte Prohibitivreihe eingefügt wird. Die Einfügung von Ex 23,9 hat mit einer Bearbeitung im Bundesbuch zu tun, die nicht deuteronomistisch ist<sup>205</sup>. Mit der Einfügung von Ex 23,9 wird die Unterdrückung der Fremdlinge im Gericht in diesem Abschnitt neu akzentuiert, und zugleich steht Ex 22,20-26, der die Unterdrückung der sozial Schwachen thematisiert, in enger Beziehung mit Ex 23,1-9 innerhalb der **גֵּר**-Sammlung<sup>206</sup>. Als sozialer Hintergrund des **גֵּר**-Problems kommt das Eindringen der Flüchtlinge nach dem Untergang des Nordreichs in Frage<sup>207</sup>.

Durch eine solche Komposition wird sowohl darauf abgezielt, die Solidarität vor das Recht, die »Amity« vor den Anspruch zu stellen, ein Verhalten nicht aus dem Zusammenhang von »Tun und Ergehen«, sondern vielmehr aus der Großzügigkeit zu bevorzugen<sup>208</sup>, als auch geht es darum, Prozeßgegnerschaft einschließende Feindschaft

<sup>205</sup> A. Cholewinski, Heiligkeitgesetz, 295; N. Lohfink, Bearbeitung, 105.

<sup>206</sup> Vgl. G. Brin, Biblical Law, 87f.

<sup>207</sup> M. Broshi, Expansion, 21-26.

<sup>208</sup> J. Halbe, Gemeinschaft, 70ff; vgl. H.B. Huffmon, Exodus 23: 4-5, 271f.



zu überwinden<sup>209</sup> und den Schutz der Schwachen im Zusammenhang mit dem Gerichtsverfahren in Betracht ziehen zu lassen, der ohne Gerechtigkeit im Gericht nicht gewährleistet werden kann. Diesbezüglich kann man sagen, dass dieser Abschnitt innerhalb des Bundesbuches eine besondere Bedeutung hat. Eben im Gericht „muß sich das Verhältnis von formalem Recht und Barmherzigkeit entscheiden“<sup>210</sup>, und in Bezug darauf schreibt F. Crüsemann: „Vielmehr wird hier das Thema behandelt, das durch die Gesamtkomposition des Bundesbuchs unabweisbar gestellt ist: wie sich die unmittelbar gerichtswirksamen Bestimmungen der Mischpatim zu den daneben stehenden Schutzbestimmungen für Fremde und Arme verhalten.“<sup>211</sup>

Der chiasmische Aufbau mit den zwei durch **כי** eingeleiteten Sätzen in diesem Abschnitt spricht dafür, dass die beiden Verse nicht von der Prohibitivreihe isoliert betrachtet werden dürfen; in V.1f am Beginn wie in V.7f am Schluß geht es um die Grundfrage jeden Rechts und in V.3.6 um die Frage nach dem Recht der Geringen und Armen. Durch V.4-5 wird das Thema deutlich gesteigert und vertieft<sup>212</sup>. Davon redet H.B. Huffmon im folgenden:

“... it becomes obvious that Ex 23,4 is actually very carefully formulated, a rule that may well convey the real intent of the law more dramatically and more effectively than the less colorful and more cautious formulation in Deut 22:1. Ex 23:4 focuses on the weakest link in the system of justice, the instance when the temptation to do less than justice is at its strongest.”<sup>213</sup>

Das an das Ende von V.6 und V. 3 gestellte **ברִיבוֹ** intendiert, eine bestimmte Situation im Gericht näher zu verdeutlichen. Dadurch wird eine Klammer um V.4-5 gelegt und dazwischen werden die mit **כי** eingeleiteten beiden Sätze gestellt.

3. Und du sollst den Armen nicht in seiner Rechtssache (**ברִיבוֹ**) begünstigen.
  4. Wenn du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel verirrt antriffst, sollst du ihn auf jeden Fall zurückbringen.
  5. Wenn du den Esel deines Gegners unter der Last daliegen siehst und keine Intention hast, ihm zu helfen, sollst du mit ihm zusammenhelfen, ihn aufzurichten.
6. Du sollst das Recht deines Bedürftigen nicht beugen in seiner Rechtssache (**ברִיבוֹ**).

<sup>209</sup> E. Otto, Ethik, 101; J. Halbe, Privilegrecht, 431; J. van Seters, Cultic Laws, 343 geht demgegenüber davon aus, dass “the focus of the law Ex 23,4-5 is rather on the welfare of the animal”; vgl. F. Crüsemann, Tora, 221; H.J. Boecker, Feindesliebe, 25.

<sup>210</sup> F. Crüsemann, a.a.O., 213.

<sup>211</sup> F. Crüsemann, a.a.O., 221.

<sup>212</sup> Vgl. J. Halbe, Gemeinschaft, 65, Anm. 20.

<sup>213</sup> H.B. Huffmon, a.a.O., 273; vgl. Ch. Dohmen, Exodus 19-40, 185f.

So gestalten V.4-5, die das Verhalten gegenüber dem Feinde beinhalten, den Kern in diesem Abschnitt<sup>214</sup>. Daran können wir die Bemühung des Verfassers erkennen, durch Appell an die Solidarität die Streitigkeiten im Alltag abzumildern und womöglich zu beseitigen. In einem gewissen Sinne appelliert er an “the conscience of the individual for constant obedience and fidelity.”<sup>215</sup> Deshalb ist die Forderung, die diese Bestimmungen von Ex 23,4-5 verlangen, nicht justitiabel, sondern ethisch<sup>216</sup>. Hier sieht E. Otto den Übergang von Recht zu Ethos<sup>217</sup>. Aber es scheint nicht zulässig zu sein, dass man versucht, die Bestimmungen ohne Sanktion in V. 4-5 wie die anderen an einem Rechtsbegriff im modernen Sinne zu messen und Recht und Ethik zu trennen<sup>218</sup>. Rechtsfolgebestimmungen sind nicht das einzige Kriterium von altorientalischen wie altisraelitischen Rechtssätzen. Hier fungieren die apodiktisch formulierten Bestimmungen wie Rechtssätze, insoweit sie dazu beitragen, die gesellschaftliche Lebensordnung aufrechtzuerhalten<sup>219</sup>. Die Unterstreichung der gerechten, mitmenschlichen Behandlung von sozial Schwachen im Gericht hat möglicherweise mit der Beeinflussung durch die klassischen Propheten<sup>220</sup>, besonders Amos zu tun<sup>221</sup>, der die krisenhafte Lage der Torgerichtsbarkeit kritisiert, wo die sozial Schwachen von den wirtschaftlich und politisch Mächtigen ausgebeutet werden.

Auch die äußeren Verse V.1f. stehen in Korrespondenz mit V.7f., wobei es um das Wesentliche im Verhalten beim Gericht, um den Schuldigen und Unschuldigen, um Mehrheit und Bestechung, die in enger Beziehung zur Rechtsbeugung stehen, geht. Hier werden V.1a.7a durch einen Vetitiv ergänzt, der einen mahnenden Charakter trägt, und auch V.8a wird durch einen weisheitlich geprägten Satz ergänzt.

In Ex 23,9b und 22,20b kommt Numeruswechsel vor. Von daher sehen viele 23,9b als deuteronomistische Bearbeitung an<sup>222</sup>. Ich bin anderer Meinung und halte sie für vordtn. Auf dieses Problem gehen wir in einen anderen Abschnitt ein<sup>223</sup>.

Außer durch die Korrespondenz-Struktur in den Satzpaaren werden die folgenden drei Sätze (V.7-9) innerhalb dieses Abschnittes durch die Assonanz von **תרחק** (V.7:

<sup>214</sup> O. Kaiser, Theologie des AT 1, 308.

<sup>215</sup> S.M. Paul, Studies, 123; vgl. C.M. Carmichael, Singular Method, 24.

<sup>216</sup> Vgl. H.B. Huffmon, Ex 23: 4-5, 271ff.

<sup>217</sup> E. Otto, Dekalog, 68; O. Kaiser, a.a.O., 308.

<sup>218</sup> F. Crüsemann, Tora, 224ff.

<sup>219</sup> Vgl. F. Crüsemann, a.a.O., 225; R. Knierim, Legal Traditions, 21; H. Schulz, Todesrecht, 5.

<sup>220</sup> Dieses Thema wird später behandelt.

<sup>221</sup> Vgl. Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 170ff.

<sup>222</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 4; L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 286.386; J. McKay, Exodus XXIII 1-3,6-8, 320; J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 93; Besonders J. van Seters, Cultic Laws, 342, rechnet den ganzen Vers zum exilisch-prophetischen Bestand.

<sup>223</sup> Siehe S. 113ff.

fernhalten), תקח (V.8: annehmen), תלחץ (V.9: bedrücken) in der jeweiligen Anfangsklausel verknüpft<sup>224</sup>. J. Morgenstern äußert seine Meinung darüber folgendermaßen:

“The close internal unity of these four *mišwôt*, thus arranged as a group, is evidenced not merely by their common thought-content but also by the fact that the second, third and fourth units of this group are all introduced by 'ו connective.”<sup>225</sup>

Außerdem wird die enge Beziehung von V.7-9 gleichermaßen durch ihre chiasmische Struktur bestätigt:

V.7: Gebot	+	W <sup>e</sup>	+	Kî
V.8: Prohibitiv	+	Kî	+	W <sup>e</sup>
V.9: Prohibitiv	+	W <sup>e</sup>	+	Kî <sup>226</sup>

Zum Schluß fassen wir die Gestaltung dieses Abschnittes zusammen.

Dem Verfasser von V.1-8 sind V.1a.2a.3\*.6\*.7a.8a vorgegeben. Er stellt die mit כִּי eingeleiteten beiden Sätze V. 4-5, die er in schriftlich fixiertem Traditionsmaterial vorfindet, in die Mitte des Abschnittes, indem er am Ende der Sätze V.3.6. das Stichwort בְּרִיבוֹ anfügt. Durch Hinzufügung von V.1b.2b.7b.8b erzeugt er eine chiasmische Struktur. Wahrscheinlich sind diese Erweiterungen von einer Hand; denn 1) v.1b.7b.8b sind gemeinsam weisheitlich geprägt, 2) der gleiche O-Laut am Ende jeden Satzes in V.3-6 ist kein Zufall, 3) die Tatsache einer chiasmischen Struktur spricht für einheitliche Verfasserschaft.

V.9 ist von anderer Hand, die die Fortsetzung von Ex 22,20aß geschaffen hat, und stellt ähnlich wie in Ex 22,20-26 eine Überarbeitung mit pluralischer Anrede dar. Diese Bearbeitung wird als vordeuteronomisch betrachtet<sup>227</sup>.

Durch den so entstandenen Rahmen (Ex 22,20; 23,9) wird Ex 22,20-23,9 als גֵּר-Sammlung gebildet, die sich auf ein Problem bezieht, das nach dem Untergang des Nordreichs ausgelöst wird durch den Flüchtlingsstrom von גֵּרִים aus dem zerstörten Nordreich nach Juda und Jerusalem. Damit steht dieser Abschnitt zugleich in einem engen Zusammenhang mit dem Thema der Unterdrückung der sozial Schwachen (Ex

<sup>224</sup> U. Cassuto, Exodus, 298; zum inhaltlichen Bezug der Verse 7 und 8 vgl. J. Halbe, Privilegrecht, 432; ders., Gemeinschaft, 69; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 56f.

<sup>225</sup> J. Morgenstern, Book of the Covenant: Part IV, 93.

<sup>226</sup> G. Barbiero, asino del nemico, 93.

<sup>227</sup> Zur Sache, siehe S. 113ff.

22,20-26). Innerhalb des so gestalteten Abschnittes Ex 23,1-9 bezieht sich die Unterdrückung der Fremdlinge in V.9 auf das Gerichtsverfahren. In diesem Abschnitt geht es um Verwirklichung der Gerechtigkeit im Gericht.

### 3. Satztypen in Ex 23,1-9

#### 3.1. Prohibitivform

In seinem Aufsatz „Die Ursprünge des israelitischen Rechts“ hat A. Alt einige Formulierungen<sup>228</sup>, die anders als die kasuistischen Rechtsbestimmungen zum Ausdruck gebracht sind, den apodiktischen Stil genannt<sup>229</sup>. Nach Alt ist alles, was in den apodiktischen Rechtssätzen vorhanden ist, „volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch“<sup>230</sup>. Auf Grund von Beobachtungen an dem ursprünglichen Dekalog von Lev 18 kommt G. Fohrer zu einem anderen Ergebnis als Alt, dass nämlich „die apodiktische Satzreihe nicht genuin israelitisch und jahwistisch, sondern vorpalästinisch-nomadisch und vorjahwistisch ist und daß die Beziehung auf Jahwe und die Proklamation als ‚Recht‘ nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung stehen.“<sup>231</sup>

Die apodiktisch formulierten Rechtssätze enthalten zwar verschiedene Satztypen, aber trotz deren jeweils eigener Charakteristika kann man das in 2. Person Singular mit **⌌** + Impf. gefasste Verbot als geeignet zur Beschreibung der Eigenartigkeit des apodiktisch formulierten Rechts ansehen (z.B. Dekalog, Prohibitivsätze in Lev 18 und in Ex 22,20-23,9)<sup>232</sup>. Die Kennzeichen der apodiktisch formulierten Rechtssätze sind wie folgt zu beschreiben;

- 1) Gottes Wille ist durch diese Gebote (Verbote) zum Ausdruck gebracht.
- 2) Ihre Stilart ist rhythmisch und lapidar.
- 3) In der Regel bilden diese Rechtssätze eine Reihe.

<sup>228</sup> Hierher gehören gereimte Partizipialsätze (bes. mot-jumat-Reihe), Relativsätze und Prohibitivsätze. A. Alt hat diese verschiedenen Sätze zu einer einzigen Gruppe, den apodiktisch formulierten Rechtssätzen, zusammengefasst. Zur Diskussion über die Frage, ob die partizipial formulierten Sätze zum apodiktischen oder zum kasuistischen Recht gehören, oder ob der Partizipialstil als selbstständige Gattung anzusehen ist siehe G. Liedke, *Gestalt*, 101-153; J.G. Williams, *Addenda*, 113-115; R.Sonsino, *Motive Clauses*, 10-13.

<sup>229</sup> A. Alt, *Ursprünge*, 308f.

<sup>230</sup> Alt, a.a.O., 323.

<sup>231</sup> G. Fohrer, *Dekalog*, 55. Vgl. dazu Th.J. Meek, *Middle Assyrian Laws*, ANET, 183 Anm. 24, der die Existenz solcher Rechtssätze im Codex Hammurabi und in den Mittelassyrischen Gesetzen aufzeigt und von daher annimmt, dass „Hence those scholars are clearly wrong who say that apodictic law was unique and original with the Hebrews“; S.M Paul, *Studies*, 119, der dagegen einwendet, dass die von Meek angeführten Rechtssätze in der dritten Person formuliert sind.

<sup>232</sup> Vgl. dazu H. Gese, *Beobachtungen*, 147-150, der die Bezeichnung »apodiktisch« auf Verbote in der 2. Person Singularis eingeschränkt; K.H. Rabast, *Das apodiktische Recht*, 50f.; M. Weinfeld, *Apodictic Law*, 62; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 70-73, der Verbote in der 2. Person Plural für eine Fortbildung oder Ableitung von echten Prohibitiven hält; J. Bright, *Apodictic Prohibitions*, 186f., der davon ausgeht, dass kein erkennbarer inhaltlicher Unterschied zwischen dem Gebrauch der 2.Pers. Sg., der 2.Pers.Pl. und der 3.Pers.Sg. besteht, da sie wie gezeigt häufig im selben Kontext begegnen.

- 4) Darin erscheinen Moral, Religion und Recht miteinander verbunden<sup>233</sup>.

Die mit  $\text{לֹא} + \text{Impf.}$  formulierte Satzform ist als »Prohibitiv«<sup>234</sup> zu bezeichnen. Im allgemeinen wird ein Unterschied in der Nuance zwischen dem mit  $\text{לֹא} + \text{Impf.}$  und dem mit  $\text{אַל} + \text{Juss.}$  zum Ausdruck gebrachten Verbot angenommen. Die Intensität des Verbots in der Form  $\text{לֹא} + \text{Impf.}$  ist stärker als in der Form  $\text{אַל} + \text{Juss.}$  Während die erste Form zur Beschreibung der Allgemeingültigkeit in den Verboten (bes. bei göttlichen Verboten) verwendet wird, stellt die zweite die Gültigkeit des Verbotes für eine bestimmte Situation dar<sup>235</sup>. Dagegen kommt Gerstenberger zu dem vorläufigen Ergebnis beim Gebrauch beider Negationspartikel, dass die Imperfektverbote und die Verbote in Jussivformen gleiche Aussagekraft (besonders in dem priesterlich redigierten Text des Levitikusbuches) haben<sup>236</sup>. Eine andere Ansicht als Gerstenberger äußert Bright über den Promiscuegebrauch beider Partikel:

“...we may say that although there are a certain number of cases where *lō'* with the imperfect lacks any obvious apodictic force and ‘weakness’ to become virtually the equivalent of ‘*al*’ with jussive, cases where ‘*al*’ with jussive ‘strengthens’ to express a categorical prohibition of binding validity are very, very rare, if indeed there are any incontestable ones at all... although there is, as one would expect, some overlap between the prohibitives, to speak of a ‘promiscuous use’ is impermissible. The *lō'* is much the stronger of the two.”<sup>237</sup>

Daher könnten wir die Tatsache mindestens akzeptieren, dass es einen Unterschied des Gebrauchs zwischen  $\text{לֹא} + \text{Impf.}$  und  $\text{אַל} + \text{Juss.}$  gibt<sup>238</sup>, obwohl die Nuance der beiden

<sup>233</sup> Vgl. dazu A. Alt, Ursprünge, 310ff.; E. Nielsen, Zehn Gebote, 51.61; K.H. Rabast, Das apodiktische Recht, 44ff.

<sup>234</sup> O. Grether, Grammatik, § 28t, stellt die durch den Jussiv mit der Negation  $\text{אַל}$  und den Indikativ Imperfekt mit der Negation  $\text{לֹא}$  ausgedrückten Verbote unter die Kategorie des Prohibitivs; J. Bright, Apodictic Prohibitions, 186f., unterscheidet “ $\text{לֹא}$  prohibitive” und “ $\text{אַל}$  prohibitive”; R.J. William, Syntax, 35.38, benutzt die Terminologie Prohibitiv und Vetitiv (the negative of the imperative); vgl. auch <sup>28</sup>G-K, § 107 o. § 109 c,d; B.K. Waltke /M. O’Coner, Syntax, 566f; E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 27; W. Richter, Recht und Ethos, 71 Anm. 34.

<sup>235</sup> O. Grether, ebd.; E. Jenni, Lehrbuch, 121; <sup>28</sup>G-K, ebd.

<sup>236</sup> E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 54.

<sup>237</sup> So J. Bright, Apodictic Prohibitions, 197, der auf Grund einer detaillierten Beobachtung biblischer Belege zu diesem Ergebnis kommt. Nach K. Koch, Formgeschichte, 11 Anm. 9, ist zwischen Vetitiven und Prohibitiven zu unterscheiden.

<sup>238</sup> Vgl. J. Bright, Apodictic Prohibitions, 187; P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 70; W. Richter, Recht und Ethos, 68-72.

Satzformen in einigen Fällen, wo die kategorische Gültigkeit der durch die  $\text{נ} \text{ל}$  + Impf. – Satzform ausgedrückten Aussage abgewandelt ist<sup>239</sup>, schwierig zu erkennen ist.

In dem Abschnitt Ex 23,1-9 kommt eine Reihe von Prohibitivsätze mit Ausnahme von V. 4.5.7<sup>240</sup> vor, nämlich 1a. 2a.b. 3.6.8a.9a.

Nun wenden wir uns der Frage nach dem Sitz im Leben von Prohibitivreihen zu. Zur Frage nach dem Sitz im Leben der Rechtssätze in Prohibitivform ist es sinnvoll, Fohrers Ansicht darüber im voraus deutlich zu machen:

„Der apodiktische Stil – ‘tu dies!’ oder ‘tu jenes nicht!’ – ist so alt wie das erste von Menschen formulierte Gebot oder Verbot und gehört zu den Urformen menschlicher Redeweise, so daß es sinnlos ist, nach einem gemeinsamen geschichtlichen Ursprungsort für die Vorkommen apodiktischer Einzelsätze in den verschiedenen altorientalischen Literaturen zu suchen.“<sup>241</sup>

Alt hat den Ursprungsort der apodiktisch formulierten Rechtssätze im Kult gesucht. Er hat die regelmäßig wiederkehrende Begehung eines bestimmten Fests im Volksleben aufgrund der Texte von Dtn 27,15-26 und 31,7-10 in Erwägung gezogen<sup>242</sup>. Aber eine regelmäßige kultische Volksversammlung ist schwer nachzuweisen<sup>243</sup>. Andere Versuche, die Prohibitive auf das Bundesformular zurückzuführen, wurden unternommen<sup>244</sup>. E. Gerstenberger lehnt die Herleitung der Prohibitive aus dem Bundesfestkult oder aus dem Bundesformular ab und kritisiert solche Ansichten (z.B. die von G.E. Mendenhall, G. Heinemanns und des K. Baltzer)<sup>245</sup>. Solchen Versuchen

<sup>239</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 52, Anm. 3, zeigt Fälle, wo  $\text{נ} \text{ל}$  mit Jussiv den Prohibitivsatz -Stil mit normativen Zügen ausdrückt. Vgl. J. Bright, *Apodictic Prohibitions*, 188ff.

<sup>240</sup> Rein formal gesehen ist Ex 23,7a positiv formuliert; inhaltlich gesehen entspricht die Aussage aber den Prohibitiven; so auch E. Gerstenberger, a.a.O., 44.

<sup>241</sup> G.Fohrer, *Dekalog*, 51.

<sup>242</sup> Vgl. A. Alt, *Ursprünge*, 326ff.; vgl. dazu auch K.H. Rabast, *Das apodiktische Recht*, 64, der wie Alt einen Sitz im Leben am Jahweheiligtum annimmt; H. Schmökel, „Du sollst“-Gebote, 388ff.; P.D. Hanson, *Significance*, 119f., der davon ausgeht, dass der kultische Rahmen den wahrscheinlichsten Sitz im Leben bereitstellt, da die apodiktische Form einen Wortführer für Gott verlangt; S. Gevirtz, *Curses*, 156, nach dem die apodiktische Formulierung primär zum Ritualgesetz gehört; E. Nielsen, *Zehn Gebote*, 59 und H. Gese, *Beobachtungen*, 148, die eine Herkunft der apodiktischen Sätze aus dem Gottesdienst oder dem Bereich der Erziehung annehmen; D.J. McCarthy, *Treaty*, 248 Anm. 8; B.S. Jackson, *Ideas of law*, 192ff., der einen dreifachen Gebrauch des sefers annimmt: archival, didactic and ritual; z.B. the archival uses (1 Sam 10,25; Jer 36), the didactic uses (Dtn 17,14-20; 2 Chr 17,7-9), the ritual uses (Ex 24,3-9; 2 Kön 23,1-3). Nach Jackson entsteht die Fusion der drei verschiedenen Kommunikationsfunktionen endlich in Esras Verlesung des Gesetzbuches, und durch Lesen und Interpretieren des Gesetzes versuchten Esra und seine Helfer (vielleicht Leviten) sowohl die rituelle als auch die didaktische Funktion zu aktualisieren (Neh 8,7-8).

<sup>243</sup> Vgl. M. Greenberg, *Decalogue*, 1445.

<sup>244</sup> G.E. Mendenhall, *Law*, 30, weist auf die Ähnlichkeiten zwischen den Gesetzen des Dekalogs und des Bundesbuches einerseits sowie hethischen Verträgen andererseits hin und folgert daraus, dass das apodiktisch formulierte Recht im Alten Testament als Stipulation eines Bundes zwischen Jahwe und seinem Volk Israel zu betrachten ist; D. McCarthy, *Treaty*, 21; vgl. M. Weinfeld, *Apodictic Law*, 65ff.

<sup>245</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 96ff.; ders., *Commandment*, 38ff.

steht die ganz andere These von Gerstenberger gegenüber, dass die Prohibitive als „autoritative Gebote des Sippen- oder der Familienältesten“ im Sippenethos verwurzelt sind<sup>246</sup>. Als direkten Beleg dafür beruft er sich auf die Anweisung Jonadabs, die in Jer 35,6f. vorliegt<sup>247</sup>. Weitergehend verweist er auf die Beziehungen der Prohibitive zu den weisheitlichen Mahnsprüchen<sup>248</sup> und nimmt einen gemeinsamen Ursprungsort der beiden Formen an<sup>249</sup>. Außerdem taucht diese Form in weisheitlichen Texten auf. In Bezug auf Ex 23,1-9 nehme ich einige diesem Abschnitt parallele Beispiele heraus:

Aus der Lehre des Amenemope

### 13. Kap.

Benachteilige nicht einen Menschen <durch> die Feder auf der Buchrolle;  
Das ist der Abscheu des Gottes.  
Lege nicht Zeugnis ab mit falschen Worten,  
und schiebe nicht einen anderen mit deiner Zunge beiseite.  
Mache keine Abrechnung für den, der nichts hat,  
und verfälsche nicht deine Feder.  
Wenn du einen großen Rückstand bei einem Armen findest,  
so mache drei Teile daraus.  
Verwirf zwei / lasse einen stehen;<sup>250</sup>

### 20. Kap.

Benachteilige nicht einen Menschen im Gericht,  
und schiebe nicht den Gerechten beiseite.  
Gib nicht dein Augenmerk auf das leuchtende Gewand,  
und weise ihn nicht ab, wenn er zerlumpt ist.  
Nimm nicht die Bestechung eines Starken,  
Und bedränge nicht seinethalb einen Schwachen.

<sup>246</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 60f.110; ders., *Commandment*, 50f.; R. Albertz, *Religionsgeschichte I*, 140; H.W. Gilmer, *If-You Form*, 110; vgl. C.R. Fontaine, *Sage*, 163f.; K. Elliger, *Leviticus 18*, 240; Chr. Feucht, *Heiligkeitgesetz*, 83; H. Jagersmann, *Leviticus 19*, 134; R.E. Murphy, *Form Criticism*, 482.

<sup>247</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 110-112; ders., *Commandment*, 51. Im Anschluß an Gerstenberger ordnet von Rad, *Deuteronomium*, 12, die apodiktischen Rechtssätze dem Sippenethos der Großfamilien zu; vgl. auch A. Marzal, *Mari Clauses*, 492-495; Ch. Feucht, a.a.O., 123, der von einem Ursprung der Du-sollst-Formulierung in der Belehrung eines Vaters an seinen Sohn ausgeht; H. Gese, *Beobachtungen*, 148; J. Bright, *Apodictic Prohibitions*, 202, der Gerstenbergers Ansicht ablehnt, da der Vater oder Lehrer nicht imstande sei zu gebieten, sondern nur in der Lage zu warnen und zu ermahnen.

<sup>248</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 117ff.; ders., *Commandment*, 49f. Vgl. W. Richter, *Recht und Ethos*, 118ff.; J. Bright, *Apodictic Prohibitions*, 200, hält es für unwahrscheinlich, dass die apodiktisch formulierten Prohibitivsätze ihren Ursprungsort in „parental/wisdom instruction“ haben. Gegen Gerstenberger führt die Untersuchung von H.J. Hermisson, *Spruchweisheit*, 88, zu dem Ergebnis, dass eine formale Abhängigkeit der Mahnsprüche von den Prohibitiven in Israel nicht feststellbar ist, dass die weisheitlichen Mahnsprüche formal nach ägyptischem (u.U. auch mesopotamischem) Vorbild gestaltet sind, und einen anderen Sitz im Leben als Sippenordnungen gehabt haben. Hermisson zieht eine Wiederbelebung einiger Themen altisraelitischer Prohibitive in Mahnsprüchen in Erwägung. Chr. Feucht, *Heiligkeitgesetz*, 108f., nennt den Parallelismus membrorum als einen nicht zu übersehenden Berührungspunkt zwischen den Prohibitivformen und den in Du-sollst-Formulierungen abgefaßten Sprüchen.

<sup>249</sup> E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 130; ders., *Commandment*, 50.

<sup>250</sup> TUAT, Bd. III, 238f.



Die Maat / das ist die große Gabe des Gottes;  
er gibt sie, wem er will.<sup>251</sup>

## 28. Kap.

Greife nicht eine Witwe heraus, indem du sie auf dem Felde erfaßt,  
und versäume es nicht, dich ihrer Antwort zuzuneigen.  
Übergehe nicht den Fremden <mit> deinem Bierkrug;  
er wird sich vor deinen Brüdern verdoppeln.  
Gott liebt den, der den Geringen ehrt,  
mehr als den, der den Vornehmen achtet.<sup>252</sup>

## Aus "Weisheitssprüche"<sup>253</sup>

Eile nicht, in der Gerichtsversammlung zu stehen,  
[Wo Zank ist,] treib dich nicht umher.  
Bei Zank wird man dich zur Entscheidung (?)nehmen,  
Und du wirst zur Zeugenschaft für sie bestellt werden.  
Zu einem Prozeß, der dich nichts angeht,  
wird man dich holen, um zu zeugen.

An deinem Widersacher handle nicht böse.  
Wer dir Böses tut, dem vergilt mit Gutem,  
Deinem Feinde [laß] Gerechtigkeit [wider] fahren,  
Deinem Bedränger [.....]  
Er mag sich über dich freuen, [.....] gib ihm zurück,  
Nicht laß dich verleiten, Böses zu tun.

[...] . . . schenk ihm Erbarmen.  
Das Herz [.....] vernachlässige sie nicht,  
Hochmütig über ihnen (stehend) wirf (sie) nicht nieder,

Gib Brot zu essen, gib Wein zu trinken,

---

<sup>251</sup> TUAT, Bd. III, 243f.

<sup>252</sup> TUAT, Bd. III, 249.

<sup>253</sup> H. Greßmann, AOT, 291f.; vgl. W.G. Lambert, BWL, 101.103:

31 Do not frequent a law court,  
32 Do not loiter where there is a dispute.  
33 For in the dispute they will have you as a *testifier*,  
34 Then you will be made their witness  
35 And they will bring you to a lawsuit not your own to affirm.

41 Do not return evil to the man who disputes with you;  
42 Requite with kindness your evil-doer,  
43 Maintain justice to your enemy,  
44 Smile on your adversary.

56 [ ...the ] feeble, show him kindness;  
57 Do not insult the downtrodden and [ . . . ]  
58 Do not sneer at them autocratically.

61 Give food to eat, beer to drink,  
62 Grant what is asked, provide for and honour.  
65 Do charitable deeds, render service all your days.

Wer um Almosen bittet, den bekleide und ehre,  
 Darüber freut sich sein Gott über ihn,  
 Das gefällt Šamaš, er vergilt es ihm mit Gutem  
 Schaff Hilfe, tu Gutes immer und ewig,

In den oben angeführten Beispielen findet sich die Rede vom Verhalten beim Gericht, nämlich die Mahnung zur Redlichkeit und Unparteilichkeit beim Richten und Zeugen und die Warnung vor Bestechung, auch die Überwindung der Feindschaft (vielleicht der Feindschaft in Rechtsstreiten) und der Schutz der sozial Schwächeren werden wie in dem Abschnitt Ex 23,1-9 thematisiert. Die engen Beziehungen, in denen die israelitische Weisheit zu ägyptischen Vorbildern steht, bringt S. Herrmann zur Sprache:

„Es ist kein Zufall, daß solche Weisungen sich in Ägypten im Rahmen eines Weisheitsbuches finden, wo es alte Tradition ist, daß Rechtsvorstellungen in die Weisheitsliteratur eingingen und Weisheit zugleich Normen abgab, die Recht begründeten... sollte es nicht verwundern, daß weisheitliches Gut stellenweise auch auf israelitische Rechtsvorstellungen einwirken konnte. Insbesondere für einen Fall wie den vorliegenden gab es wahrscheinlich in Israel noch kein eigenes Verhaltensmuster. Die Richter bildeten keinen selbständigen fest umrissenen Berufsstand.“<sup>254</sup>

Durch eine ausführliche formgeschichtliche Analyse der Prohibitiv- und Vetitivform versucht Richter, den Sitz im Leben der Prohibitive in der Schule zu finden, wobei solche Ausdrücke durch die Gebildeten gestaltet werden<sup>255</sup> und diese Prohibitivreihen als Gruppenethos zu bezeichnen sind<sup>256</sup>; zu diesen Gruppen ist vermutlich die führende Schicht der Gesellschaft zu rechnen<sup>257</sup>. Dazu weist J. Bright auf die Pluralität der Ursprungsorte der Prohibitive hin:

“The *lō*’ Prohibitive appears in the Bible overwhelmingly in the mouth of God, or a spokesman of God (Moses, a prophet). But humans can use it too: a king or military commander; a priest...; the head of clan...”<sup>258</sup>

Ob diese apodiktisch formulierten Rechtssätze aus dem Bundesformular oder dem Sippenethos oder dem Gruppenethos stammen, es gibt eine gemeinsame Voraussetzung, dass nämlich hinter der direkten Redeform die göttliche oder humane Autorität steht. Aus dieser Autorität leiten sich die ethisch-moralischen Vorschriften oder Bestimmungen her, und in diesen Lebensregelungen spiegelt sich der Geist der Gemeinde wider, in der die normativen Bestimmungen gestaltet sind.

<sup>254</sup> S. Herrmann, Weisheit im Bundesbuch, 57f.; vgl. F. Fichtner, Die altorientalische Weisheit, 32-35.

<sup>255</sup> W. Richter, Recht und Ethos, 190; vgl. P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 76.82.

<sup>256</sup> W. Richter, a.a.O., 182.

<sup>257</sup> W. Richter, a.a.O., 188; vgl. B.S. Jackson, Legalism, 261;

<sup>258</sup> J. Bright, Apodictic Prohibitions, 197. Eigentlich hat Bright die Ansicht vertreten, dass ‘Covenant-treaty form’ seems the mostly likely suggestion; vgl. W. Richter, Recht und Ethos, 79; G. Liedke, Gestalt, 120-25.

Nach der Entstehung der israelitischen Dorfgemeinden in Palästina bedürften sie solcher Normen für das Zusammenleben. In diesem Punkt werden der *pater familias* oder die Sippenältesten, die innerhalb der Familie oder Sippe Konflikte schlichteten, eine wichtige Rolle gespielt haben. Die das Zusammenleben in großen Familien oder Sippen in Ordnung bringenden Normen sollten den Einzelnen den Maßstab des richtigen Verhaltens unter den Mitmenschen lehren.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit sind die apodiktisch formulierten Rechtsätze im Sinne des Ordnungsgedankens in solchen Lebensregelungen oder Bestimmungen zu suchen, und allmählich ist der Jahweglaube in diese positiv oder negativ formulierten Normen eingedrungen. Allerdings ist es nicht ganz auszuschließen, dass das Gottesbewusstsein der Gemeinde, sei es ein Ortsgott oder andere Götter, diesen Lebensregeln immanent ist. Im Lauf der Zeit wurden diese Normen oder Bestimmungen in Rechtssammlungen und Weisheitsliteratur gesammelt und aufgenommen. Doch traten sie auch in den kultischen Bereich und führten dort ihr Fortleben.

### 3.2. Vetitivform

Über fast alle Literatur-Gattungen im Alten Testament zerstreut kommt die לֹא + Impf. (Juss.)-Satzform vor, besonders häufig in der weisheitlichen Literatur<sup>259</sup>. Nach W. Richters Beobachtung erscheint bei einem Verb, das auf לֹא folgt, die Präfixkonjugation des Verbs<sup>260</sup>, und diese durch die Negationspartikel לֹא und ein Verb in der Kurzform der Präformativkonjugation gestaltete Form wird gebraucht zur

<sup>259</sup> J. Bright, *Apodictic Prohibitions*, 187, ergibt eine Statistik im folgenden:

- 1) There are between 85 and 90 cases of לֹא with the jussive, and not a single clear case of the לֹא prohibitive (except for two very doubtful cases).
- 2) In Qohelet there are no לֹא prohibitives against ca. 18 with לֹא.
- 3) In Job there are none with לֹא against ca. 23 with לֹא.
- 4) The same is the case with Wisdom Psalm. There is no instance of a prohibition with לֹא, against 15 and 20 cases of לֹא with the jussive.

Allerdings akzeptiert Bright das Problem der gewissermaßen subjektiven Klassifizierung von Weisheitspsalmen.

<sup>260</sup> W. Richter, *Recht und Ethos*, 68.

Beschreibung der Erwartung und des Wunschs einer Person unter einem bestimmten Umstand. Für diese Form übernimmt Richter die Bezeichnung von Sodens »Vetitiv«<sup>261</sup>. Diese Vetitivform kommt sehr selten im Bundesbuch vor. Nur zwei Vetitivformen finden sich in Ex 23,1b und 7b. Noch eine weitere Vetitivform kommt in dem Epilogteil des Bundesbuches (Ex 23,21)<sup>262</sup> vor. In diesem Fall zeigt sich ein in der Satzstellung spürbares formales Merkmal, das für das Sprüchebuch und Kohelet charakteristisch ist; dabei stehen vor oder nach den Vetitivformen Imperativ- bzw. Imperfektformen im Ton des Imperativs, worauf dann normalerweise Begründungssätze folgen. Ab und zu erscheinen diese Begründungssätze vor den Imperativformen oder Vetitivformen oder werden dazwischen gestellt. Dieses Phänomen gilt für den Pentateuch<sup>263</sup>. Während in Sprüche und Kohelet die Vetitivformen fast regelmäßig mit einer Motivierung oder Begründung vorkommt<sup>264</sup>, ist in den Gesetzessammlungen diese Erscheinung selten. Zwar taucht die Begründung in den Gesetzessammlungen auf, aber sehr viel seltener als in den weisheitlichen Texten.

Bei den Narrativ-Texten, Propheten und Psalmen ist es anders. Sowohl in den Narrativ-Texten als auch in Propheten und Psalmen finden sich Vetitivformen mit Begründungen, wobei durch diese Formen Ermutigung (Trösten)<sup>265</sup>, Mahnung oder Warnung<sup>266</sup>,

<sup>261</sup> W. Richter, a.a.O., 71 Anm. 34; nach der Definition von W. von Soden, Grundriß, § 81. i, bezeichnet der Vetitiv einen negativen Wunsch oft sehr dringender Art, der Hörer oder Gleichgestellten gegenüber geäußert wird, aber wohl kein formales Verbot.

<sup>262</sup>

הַשָּׁמַר מִפְּנֵי וְשָׁמַע בְּקוֹלִי	(Imperativ)
אֶל-תִּמָּר בּוֹ	(Vetitiv)
כִּי לֹא יֵשָׁא לְפִשְׁעֵכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבִּי:	(Begründungssatz)

<sup>263</sup> Wenn wir die durch gesetzliche und kultische Bestimmungen geprägten Abschnitte ins Auge fassen, stellt sich die Situation anders dar. Noch einmal führe ich Brights Statistik (a.a.O., 188) an: 1) In den Gesetzessammlungen von Exodus 20-23. Ex 34 (20,1-17; 21,1-23,19; 34,17-26) gibt es 55 לֹא Prohibitive gegenüber 2 mit אַל. 2) Im Heiligkeitgesetz (Lev 17-26), ca. 144 mit לֹא gegen 7 mit אַל. 3) Im gesamten Leviticus besteht das Verhältnis ca. 193 gegen 11. 4) Im deuteronomischen Gesetz (Dtn 12-26), ca 125 to 0 [J. Bright weist zwar auf fünf Fälle von אַל mit Jussiv in Dtn 12-26 hin (Dtn 20,3; 21,8), doch handelt es sich dabei um Exhortationen oder Anflehnungen (entreaties), nicht um Prohibitionen].

<sup>264</sup> W. Richter, Recht und Ethos, 116; P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 68; A. Meinhold, Sprüche, 20; G. von Rad, Weisheit, 120.

<sup>265</sup> Gen 15,1; 21,17; 26,4; 35,17; 50,21; Ex 14,13; Num 21,34; Dtn 1,21; 31,6; Jos 1,7,9; 8,1; 10,8; 11,6; 1 Sam 4,20; 12,20b; 17,32; 23,17; 2 Sam 13,28; 1 Kön 17,13; 2 Kön 6,16; 19,6; 25,24; Jes 7,4; 10,24; 35,4; 37,6; 40,9; 41,10.13; 43,1.5; 44,2.8; 51,7; 54,4; Jer 1,8; 30,10; 46,27; Klgl 3,57; Dan 10,12.19; Neh 4,8; 1 Chr 22,13; 28,20; 2 Chr 15,7; 20,15.

<sup>266</sup> Mahnung : Gen 21,12; 37,22; 42,22; Num 4,18; Dtn 9,4.7; Jos 22,19; Ri 18,19; 1 Sam 2,3; 12,20c.21; 16,7; 2 Sam 1,20; 2 Kön 18,29.30; 31,32; 2 Kön 19,10; Jes 22,4; 28,22; 36,14.15.16; 37,10; 43,18; 52,11; 54,2; 56,3; 58,1; 62,7; Jer 1,18; 4,3.6; 5,10; 6,25; 7,4.6.16; 9,22; 10,5; 11,14; 12,6; 13,15; 16,5; 17,21; 22,10; 23,16; 27,9.14.16.17; 29,8; 40,9; 42,11; 44,4; 45,5; 51,3.5.50; Ez 2,6.8; 9,5; 20,18; Hos 4,4.15; 9,1; Zef 3,16; Hag 2,5; Sach 1,4; 7,10; 8,17; Mal 2,15; Ps 3,7.8; Rut 1,6.8; 3,3; 2 Chr 13,12. Warnung: Num 14,42; 16,26; Jos 7,19; Ri 18,25; 2 Sam 17,16; Jes 14,29; Jer 17,21; 22,3; 25,6; 35,15; 37,9; 40,16; 42,19; Ez 7,12; 20,7; Est 4,13; 1 Chr 16,22.

Bitten<sup>267</sup>, Befehl<sup>268</sup>, Verbot<sup>269</sup>, Wünschen<sup>270</sup>, Beruhigung<sup>271</sup>, Aufforderung<sup>272</sup>, Anweisung<sup>273</sup> usw.<sup>274</sup> zum Ausdruck gebracht werden.

Es ist auffällig, dass in diesen Texten stereotype Redensarten wie **אֶל-תִּירָא** »fürchte dich nicht« (fürchtet euch nicht)<sup>275</sup>, **אֶל-נָא יַחַר** »zürne nicht«<sup>276</sup>, **אֶל-תֵּאָחֵר** »säume nicht«<sup>277</sup>, **אֶל-תִּשְׁכַּח** »vergiß nicht«<sup>278</sup>, **אֶל-תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ** »verbirge dein Angesicht nicht«<sup>279</sup>, **אֶל-תִּחַרְשׁ** »schweige nicht«<sup>280</sup>, **אֶל-תִּשְׁמַעוּ** »hört nicht auf«<sup>281</sup>, **תִּעֲזֹבוּנִי**

---

In Hiob, Sprüche, Kohelet:

1) Mahnung oder Warnung: Hi 5,17; 6,29; 15,31; 36,18.20.21; Spr 1,8.10.15; 3,1.5.7.11.21.25.27-31; 4,1.5f.13.14.21.27; 5,7f.; 6,4.20.25; 7,25; 8,10.33; 9,8; 17,12; 19,18; 20,13.22; 22,22.24.26.28; 23,3.4.6.9.10.13.17.20.22.23.31; 24,1.15.17.19.21.28.29; 25,6.8.9; 26,4f.25; 27,1.2.10; 28,17; 30,6.10; 31,3.4; Koh 5,1.3.5.7; 7,9.10.16.18.21; 8,3; 9,8; 10,4.20; 11,6.

2) Wünschen in Negativform: Hi 3,4.6.7.9; 9,34; Spr 30,7.8.

3) Das abwehrende Bitten: Hi 10,2; 13,20.21; 16,18.

<sup>267</sup> Gen 18,3.30.32; 19,7.8; 24,56; 31,35; 44,18; 45,24; Ex 8,25; 20,19; 32,22; Num 10,3; 12,11; 16,15; 32,5; Dtn 9,26f.; Jos 10,6; Ri 6,18.39; 19,20; 1 Sam 7,8; 19,4; 25,23; 26,20; 2 Sam 13,12; 19,20; 1 Kön 2,16.20; 3,26; 8,57; 18,26; Jes 16,3; 36,11; 64,8; Jer 10,24; 14,9.21; 15,15; 17,17.18; 18,23; 37,20; 41,8; Jona 3,7; Rut 1,20; 2,8; Klgl 3,56; Hld 1,6; Dan 2,24; 9,19; Neh 3,37; 9,32; 13,14; 2 Chr 6,42.

In Psalmen:

1) Die verschiedenen Bitttypen: Ps 6,2; 10,2; 22,2.20; 25,2.7.20; 26,9; 27,9.12; 28,1.3; 31,2.18; 32,9; 34,6; 35,19.22; 36,12; 38,2.22; 39,9.13; 40,18; 41,3; 44,24; 51,13; 55,2; 59,12; 69,7.18.26.28.29; 70,6; 71,9.12.18; 74,19.21.23; 79,8; 83,2; 102,3.25; 109,1.12.14; 119,10.31.36.43.116; 132,10; 138,8; 140,9; 141,4.5.8; 143,2.7. E. Gerstenberger, Der bittende Mensch, 120 unterscheidet einleitende Bitte, abwehrende Bitte, Bitte um Vertreibung oder Vernichtung der Feinde, Bitte um Hilfe und Rettung, Bitte um einzelne Gaben oder bestimmte Leistungen ein.

2) Wünschen (in Negativformen): Ps 9,20; 19,14; 35,24.25; 59,6; 69,15.16; 71,1; 119,122.133.

3) Mahnung oder Warnung: Ps 4,5; 37,1.7.8; 49,17; 62,11; 75,5f; 95,8; 103,2; 146,3.

4) Zuversicht (oder Bekenntnis): Ps 50,3; 66,7; 121,3.

<sup>268</sup> Gen 19,17; 21,17; Ex 3,5; 10,28; 34,3; Dtn 2,9.19; Jos 8,4; 10,19; 1 Sam 3,17; 21,3; 20,38; 26,9; 2 Sam 14,18; 1 Kön 13,22; 2 Kön 2,18; Jer 39,12; 50,2.14; 26,29; Est 6,10.

<sup>269</sup> Ex 19,24; 23,7b; Lev 19,29.31; 25,36; Esr 9,12.

<sup>270</sup> Gen 21,16; Num 11,15; 1 Sam 1,16; 2 Sam 1,21; 3,29; 24,14; Jer 20,14; 1 Chr 21,13.

<sup>271</sup> Gen 43,23; 45,5; 45,20; 50,19.21; Ex 20,20; Num 14,9; Ri 4,18; 6,23; 1 Sam 9,20; 22,25; 28,13; 2 Sam 9,7; 11,25; 13,20; 13,32.33; Rut 3,11; Dan 4,16; 5,10; Neh 8,9.10.

<sup>272</sup> Ex 20,19; Num 22,16; Klgl 2,18; Est 4,16.

<sup>273</sup> Gen 26,2; Ex 12,9; 16,19; 16,29; 19,15; 36,6; Lev 10,6; 16,2; Jos 3,4; Ri 13,4.7.14; 1 Sam 6,7; 2 Sam 14,2; 1 Kön 2,9.

<sup>274</sup> Im Segen: Gen 49,6; Dtn 33,6. Rat: 1 Kön 20,8; 22,8; 2 Chr 18,7.

Spruch: 1 Kön 20,11.

Verlangen: Ex 33,15.

Vorschlag: Gen 13,8.

<sup>275</sup> Gen 15,1; 21,17; 26,24; 35,17; 43,23; 50,19; 50,21; Ex 14,13; 20,20; Num 21,34; Dtn 1,21; 3,2; 20,3; 31,6; Jos 8,1; 10,8; 10,25; 11,6; Ri 4,18; 6,23; 1 Sam 4,20; 12,20; 22,23; 23,17; 28,13; 2 Sam 9,7; 13,28; 1 Kön 17,13; 2 Kön 1,15; 6,16; 19,6; 25,24; Jes 7,4; 14,29; 35,4; 40,9; 41,13.14; 43,1.5; 44,2.8; 51,7; 54,4; Jer 1,8; 10,2.5; 30,10; 40,9; 42,11; 46,27.28; Ez 2,6; Joel 2,21.22; Zef 3,16; Hag 2,5; Sach 8,13; Spr 3,25; Rut 3,11; Klgl 3,57; Dan 10,12.19; Neh 4,8; 1 Chr 22,13; 28,20; 2 Chr 20,15.17; 32,7.

<sup>276</sup> Gen 18,30.32; 31,35; Gen 44,18; Ex 32,22; Ri 6,39; Ps 37,1.7.8.

<sup>277</sup> Ps 40,18; 62,11; 70,6; Dan 9,19; vgl. **אֶל-תַּעֲמֹד**: Gen 45,9; Jer 4,6.

<sup>278</sup> Dtn 9,7; Ps 10,12; 74,19.24; Spr 3,1; 4,5.

<sup>279</sup> Jer 38,14.25; 50,2; Ps 27,9; 69,18; 102,3; 119,19; 143,7; Klgl 3,56; vgl. **אֶל-תִּתְּעַלֵּם** »Verbirge dich nicht« (Ps 55,2).

אל »verlasse mich nicht«<sup>282</sup>, אל-תרחק »sei nicht ferne«<sup>283</sup> oder אל-תשמח »freue dich nicht«<sup>284</sup> oft auftauchen.

Nur an sehr wenigen Stellen<sup>285</sup> erscheinen in Vetitivformen abgefaßte Gebote oder Bestimmungen, die in den Gesetzessammlungen<sup>286</sup> durch Prohibitivformen formuliert werden. Allerdings gibt es Fälle, bei denen אל + Impf. Form und אל + Juss. Form, wenn sie einen ähnlichen Inhalt beschreiben wollen, in einem Vers<sup>287</sup> oder in einer Reihe von Bestimmungen<sup>288</sup> promiscue gebraucht werden. Oft kommen die אל + Juss. (Impf.) Formen mit Imperativ<sup>289</sup> vor, ab und zu mit Infinitiv<sup>290</sup>, und bilden dann keine eigene Reihe<sup>291</sup> von Bestimmungen, anders als die Prohibitivformen.

<sup>280</sup> Ps 28,1; 35,22; 39,13; 50,3; 83,2; 109,1.

<sup>281</sup> 2 Kön 18,31.32; Jes 36,16; Jer 23,16; 27,9.14.16.17; 29,8. Die Formel „hört nicht auf“ erscheint als eine jeremianische Redewendung. Vgl. K.A. Tångberg, Mahnrede, 99.

<sup>282</sup> Num 10,31(verlaß uns nicht); Ps 27,9; 38,22; 71,9.18; 119,8; vgl. Spr 4,2.6.

<sup>283</sup> Ps 22,12.20; 35,22; 38,22; 71,12.

<sup>284</sup> Jes 14,29; Ez 7,12; Hos 9,1; Obd 12; Spr 24,17.

<sup>285</sup> Jer 22,3; Sach 7,10. Diese beiden Verse behandeln die gleichen sozialen Probleme.

Nach K.A. Tångberg, Mahnrede, 98f., [hat] Jeremia auf seine eigene Weise „gewisse Sprüche wiederholt und auch auf die traditionelle Sprache zurückgegriffen...“; er beobachtet, dass das Verb חנמס Qal nur hier im Vetitiv vorkommt, und dass das Verb שפך Qal im Vetitiv außer Jer 7,6; 22,3 nur Gen 37,22 belegt ist. Tångberg, a.a.O., 158, hat festgestellt, dass der Prohibitiv in den prophetischen Mahnungen nur sehr wenig verwendet wird. In Jer 7,6 ist ein ähnlicher Inhalt in Vetitiv und Prohibitiv formuliert. Aber die Negationspartikel אל in diesem Vers wird in vielen Mss als אל gelesen.

<sup>286</sup> Ex 22,20; Ex 23,9; Lev 19,33-34; Dtn 24,17-18.

<sup>287</sup> Ex 23,1; Ex 34,3; Lev 11,43-44; Ri 13,14; Hi 32,21; 1 Kön 20,8; Jer 7,6; Jer 27,14; Rut 2,8; Esr 9,12; vgl. 1 Sam 12,20-21; Jer 17,21-22.

<sup>288</sup> Lev 18,24; Lev 19,4.

<sup>289</sup> Gen 19,17; 26,2f.; 37,22; 45,9; Ex 3,5; 14,13; 16,29; 19,24; 23,21; Num 4,18f.; 16,26; Dtn 1,21; 9,7.27; 20,3; 21,8; 31,6; Jos 1,7.9; 7,19; 8,14; 10,6 etc.

Vgl. mit Impf. (im Tone des Imperativs): Ex 23,7; 2 Sam 17,16; 1.Kön 3,26; 20,8; Jes 37,10; Jer 1,7.17; Ez 9,6; Hi 5,22; Koh 8,31; 2 Chr 23,6.

<sup>290</sup> Ex 23,1; Lev 19,31; Ri 18,9; 2 Kön 4,24; 9,15; Jes 22,4; Jer 35,15; 40,9; Ps 37,8; Spr 31,4; Rut 1,16; 2,8.

<sup>291</sup> Als einzige Ausnahme wäre Obadiah 12-15 zu nennen, wo 8 Vetitivformen eine Reihe von Warnungen bilden:

12 ואל-תרא ביום-אחיד ביום נכרו  
ואל-תשמח לבני-יהודה ביום אבדם  
ואל-תגדל פיך ביום צרה:  
13 ואל-תבוא בשער-עמי ביום אידם  
אל-תרא גם-אתה ברעתו ביום אידו  
ואל-תשלחנה בחילו ביום אידו:  
14 ואל-תעמד על-הפרק להכרית את-פליטיו  
ואל-תסגר שרידיו ביום צרה:  
15 כי-קרוב יום-יהוה על-כל-הגוים  
כאשר תשית יעשה לך גמולך ישוב בראשך:

Zum rhetorischen Effekt des Gebrauchs verneinter Imperative vgl. P.R. Raabe, Obadiah, 177f.:

Die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien sind fließend. Es genügt mir, nur den Unterschied der Intensität der Aussagekraft zwischen Prohibitiv und Vetitiv zu zeigen. Dazu behauptet J. Bright, dass die dem Prohibitivsatz bzw. Mahnspruch (wisdom admonition) beigelegte Begründung ein charakteristisches Merkmal ist, das den Unterschied zwischen dem apodiktischen Prohibitiv und dem Mahnspruch ganz deutlich macht<sup>292</sup>. Des weiteren betont er die wichtige Rolle der Begründung; wegen der Unbedingtheit, die durch die apodiktisch formulierten Rechtssätze implizite ausgedrückt wird, brauchen diese keine Begründung. Wo sie beigelegt ist, ist es immer der Fall, dass Jahwe verboten oder geboten hat. Aber in den Mahnsprüchen kommt die Begründung sehr häufig vor<sup>293</sup>.

Die meisten Forscher vertreten die Ansicht, dass die Prohibitive durch die Begründungen sekundär erweitert werden. Mit diesem Problem wollen wir uns in einem anderen Abschnitt (Begründungssätze) befassen.

Nach P.J. Nel gehört die Vetitivform bzw. Prohibitivform zu einer Art von Mahnsprüchen (admonition)<sup>294</sup>. Es ist „the core of the admonition“<sup>295</sup>, dass die Mahnsprüche in Imperativ, Jussiv, Vetitiv und Prohibitiv formuliert sind<sup>296</sup>, und mit

---

1) Diese negativen Imperative illustrieren die Anklage Obadias über die Behandlung Judas durch Edom.

2) Sie beschreiben Obadias Abscheu und Zorn darüber.

3) Mittels der negativen Imperative ermahnt Obadiah Edom, seine Feindseligkeiten gegen Juda einzustellen.

Zur Umstellung des Begründungssatzes (V.15a) siehe P.R. Raabe, a.a.O., 188. Nach Raabe empfiehlt es sich, dem MT zu folgen. Er beruft sich dafür auf andere Stellen aus Prophetenbüchern mit vergleichbarer syntaktischer Struktur, z.B.:

הִלִּילוּ כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה כָּשֶׁר מִשְׁדֵּי יְבוּא: (Jes 13,6)

הֵם מִפְּנֵי אֲדֹנֵי יְהוָה כִּי קָרוֹב (Zef 1,7)

יוֹם יְהוָה כִּי־הֵכִין יְהוָה זֶבַח הַקֹּדֶשׁ קִרְאוּ:

תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהָרִיעוּ בְּהַר קֹדֶשׁ (Joel 2,1)

יִרְגְּזוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי־בָא יוֹם־יְהוָה כִּי קָרוֹב:

(vgl. auch Ez 30,2-3; Joel 1,15; 4,14; 2,10-11; Jes 2,11-12; 22,4b-5; 34,5-8). Nach P.R. Raabe, a.a.O., 180, fungiert V.15 als Begründungssatz, der die Reihe von Vetitiven begründet.

<sup>292</sup> J. Bright, Apodictic Prohibitions, 201.

<sup>293</sup> J. Bright, Apodictic Prohibitions, 201; vgl. P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 68.71f.: “Not one admonition in Proverbs occurs without any motivation” (S. 68). The motivation is an integral part of the admonitions” (S. 71f.). Nel wendet sich dagegen, dass die Begründung erst in einer späteren Entwicklung entstanden sei.

<sup>294</sup> P.J. Nel, a.a.O., 68; J.G. Gammie, Parenetic Literature, 50.

<sup>295</sup> Gammie, ebd.

<sup>296</sup> P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 68; J.G. Gammie, Parenetic Literature, 48, bezeichnet “Instructions” und “Paraenesis (Moral Exhortations)” als zwei “main sub-genre of Paraenetic Literature”. Dabei werden bei den “Instructions” die drei folgenden Unterkategorien unterschieden:

- 1) admonitions
- 2) exhortations
- 3) precepts

Instruction

diesen vergleichbare Formen finden sich in ägyptischen, akkadischen, aramäischen und griechischen Texten<sup>297</sup>.

Nach W. Richter stellen Ex 23,1b und 7b, die zu den Bestimmungen für das Gerichtsverfahren gehören, Erweiterungen auf weisheitliche Art dar<sup>298</sup>. Die Vetitiv-Form dieser Sätze taucht, wie schon erwähnt, in der Weisheitsliteratur relativ häufig auf<sup>299</sup>, anders als in den Rechtssammlungen. Anhand der Verwandtschaft der Vetitivform mit der Prohibitivform sucht W. Richter, den Sitz im Leben dieser Form im gleichen Milieu wie bei der Prohibitivform zu fixieren<sup>300</sup>, nämlich in der Schultradition. Aber wenn wir nur ein oben genanntes Beispiel - אל־תִּירָא »fürchte dich nicht« (fürchtet euch nicht)<sup>301</sup> in Betracht ziehen, können wir nicht mit Sicherheit feststellen, dass die Vetitivform zur Ausbildung der Jungen in der Schule benutzt wird, sondern diese Form in der Weisheitsliteratur favorisiert wird.

### 3.3. Wenn-du-Form

Die zwei mit ׀ eingeleiteten Sätze in Ex 23,4-5 unterscheiden sich auffällig von den anderen Sätzen in diesem Abschnitt, die sich mit dem Gerichtsverfahren befassen und aus durch die Negationspartikel לֹא oder לֹא־ formulierte Prohibitiven oder Vetitiven bestehen. Formal gesehen ist die Wenn-du-Formulierung von V.4-5 zwar ähnlich den kasuistisch formulierten Rechtssätzen, indem beide Formen mit ׀ eingeleitet werden. Aber der Unterschied zwischen den beiden Formen liegt darin, dass im allgemeinen die Wenn-du-Form eher die zweite Person Singular oder Plural in der Verbform als die dritte Person wie bei den kasuistischen Rechtssätzen benutzt und dass die Protasis in der Wenn-du-Form eine bestimmte Situation beschreibt und die Apodosis genau wie bei der Prohibitivform (Du-sollst-Form oder Ihr-sollt-Form) durch eine ethisch-moralische Aufforderung geprägte Verbote oder Gebote ausdrückt, während in den kasuistischen

<sup>297</sup> R. Sonsino, *Motive Clauses*, 153ff.

<sup>298</sup> W. Richter, *Recht und Ethos*, 87; E. Otto, *Ethik*, 68.

<sup>299</sup> W. Richter, a.a.O., 41ff.

<sup>300</sup> W. Richter, a.a.O., 67.182f.190f.

<sup>301</sup> Vgl. dazu oben Anm. 275.



Rechtssätzen die Protasis den Tatbestand und die Apodosis die Rechtsfolge bezeichnet. Diese Form bildet eine Kombination der in der kasuistischen Formulierung ausgedrückten Protasis mit der Apodosis, indem durch eine Du-sollst (oder Ihr-sollt) Formulierung die direkte Anrede zum Ausdruck gebracht wird. Deshalb bezeichnet Chr. Feucht diese Formulierung als „Mischformulierung“<sup>302</sup>.

Nach Feucht findet sich die Wenn-ihr-Formulierung nur in israelitischen Texten, während die Wenn-du-Formulierung auch in außerisraelitischen Formparallelen auftaucht<sup>303</sup>. Da diese Mischformulierungen außerisraelitische Parallelen haben, ist die Annahme in Erwägung zu ziehen, dass diese Mischformulierungen eine völlig sekundäre Ausbildung seien<sup>304</sup>. Außerdem ist es bemerkenswert, dass Wenn-du-Formulierungen in „vassal treaties“ in enger Beziehung mit Du-sollst-Formen stehen<sup>305</sup>. Zu der Wenn-du-Formulierung in den vorderorientalischen Materialien macht H.W. Gilmer folgende Beobachtungen:

1. “If-You styled formulations occur with some regularity in the following kinds of material: didactic and wisdom literature, vassal treaties, and instructions to various officials.”<sup>306</sup>
2. “If-You formulations are found in eight complete or nearly complete books of ‘Instruction’ from Egypt and in two fragmentarily preserved ‘instructions’.”<sup>307</sup>
3. “In addition to the Egyptian ‘instructions’, If-You formulations occur in an Akkadian Text, a fragmentarily preserved collection of Akkadian precepts and instructions which dates prior to 700 B.C.”<sup>308</sup>
4. “If-You formulations also occur in the one extant wisdom composition written in Aramaic, ‘The Words of Ahiqar’.”<sup>309</sup>
5. “The If-You formulations in the comparative Near Eastern material are words of sages and of kings, mostly of the latter. They are words closely associated with commands and prohibitions in You-shall style, augmenting them and giving them additional persuasive support.”<sup>310</sup>

Chr. Feuchts Ansicht bildet einen Gegensatz zu der Gilmers. Nach Feucht ist der Stil der Wenn-du-Formulierung durchaus deuteronomisch geprägt, und an jeder Stelle in den Gesetzessammlungen im Alten Testament, wo diese Wenn-du-Formulierung erscheint, ist in jedem Punkt „der inhaltlichen Berührung mit dem deuteronomischen

<sup>302</sup> Chr. Feucht, Heiligkeitgesetz, 29; vgl. W. Kornfeld, Heiligkeitgesetz, 67; G. Liedke, Gestalt, 61.

<sup>303</sup> Chr. Feucht, a.a.O., 125.

<sup>304</sup> W. Kornfeld, Heiligkeitgesetz, 67.

<sup>305</sup> H.W. Gilmer, If-You Form, 96; vgl. E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 101, der hinsichtlich Wesen und Herkunft auf die Unterschiede zwischen den israelitischen Prohibitiven und den hethitischen Vertragsbestimmungen hinweist.

<sup>306</sup> H.W. Gilmer, If-You Form, 83.

<sup>307</sup> H.W. Gilmer, a.a.O., 84.

<sup>308</sup> Ebd.

<sup>309</sup> Ebd.

<sup>310</sup> H.W. Gilmer, a.a.O., 97.

Gedankengut“ Rechnung zu tragen<sup>311</sup>. Nach Gilmer weisen die im Deuteronomium anzutreffenden stilistischen und ideologischen Züge auf das Milieu des königlichen Hofes hin<sup>312</sup>.

Besonders gehört das humane und soziale Anliegen als ein Hauptelement zu diesem deuteronomischen Gedankengut<sup>313</sup>. Solches Anliegen beschränkt sich jedoch nicht nur auf das Deuteronomium<sup>314</sup>. In den Weisheitsliteraturen des Vorderen Orients, besonders in der didaktischen Literatur (z.B. „die Lehre des Amenemope“) findet es sich ebenfalls<sup>315</sup>. Nach H.W. Gilmer ist vor allem der Gebrauch dieser Wenn-du-Formulierung als „a vehicle for their instruction“ bei den Weisen bevorzugt und kann durch einen langen Zeitraum hindurch, von der fünften ägyptischen Dynastie (ca. 2450 v. Chr.) bis zur späteren Monarchiezeit in Israel, beobachtet werden<sup>316</sup>. Aufgrund der ausführlichen Untersuchung dieser Wenn-du-Formulierung zieht H. W. Gilmer die Folge:

“... such formulations in Israelite law are not a late mixture of types, but an old form which had been in use over a long period of time, appearing in all the major legal corpora of the Old Testament.”<sup>317</sup>

<sup>311</sup> Ch. Feucht, Heiligkeitsgesetz, 119.

<sup>312</sup> H.W. Gilmer, a.a.O., 111.

<sup>313</sup> Chr. Feucht, Heiligkeitsgesetz, 121.

<sup>314</sup> 1) Dtn 15,1-6 (über die Armen)

2) Dtn 15,7-10 (über die Armen). In diesen Versen ist in der Protasis die 2. Person Sg. verwendet, und die Apodosis ist auf zwei Du-sollst Formulierungen erweitert.

3) Dtn 15,13-15 (über die Freilassung der Sklaven)

4) 20,10 (über Friedensvorschlag im Krieg)

5) 21,14 (über die Ehe mit der kriegsgefangenen Frau)

6) 22,2 (über das verirrende Nutzvieh des Bruders)

7) 22,6-7 (über die Mahnung, die Mutter mit den Jungen im Vogelnest nicht zusammenzunehmen)

8) 22,8 (über die Schutzmaßnahme der anderen Menschen im Aufbau des Wohngebäudes)

9) 23,25 (über das Verhalten im Weinberg des Nächsten)

10) 23,26 (über das Verhalten im Kornfeld des Nächsten)

11) 24,5 (über die Befreiung des Neuvermählten von dem Militärdienst) : In diesem Fall tauchen die Verben in Protasis und Apodosis in dritter Person Singular auf.

12) 24,10-13 (über das Pfand)

13) 24,19.20.21 (über das Versorgen der Fremdlinge, Waisen und Witwen beim Ernten)

<sup>315</sup> H.W. Gilmer, If-You Form, 107f.

<sup>316</sup> H.W. Gilmer, a.a.O., 104.

<sup>317</sup> H.W. Gilmer, a.a.O., 113. Ich will mich nur auf Wenn-du-Formulierung beschränken. Bei den anderen Fällen zeige ich das Personalpronomen in Protasis und Apodosis.

I) Gesetzessammlungen

i) Bundesbuch

Ex 20,25 (אָ); 21,2 (כִּי) (3.P.Sg. in Apodosis); 22,24 (אָ); 22,25f. (אָ); 23,4 (כִּי); 23,5 (כִּי).

ii) Deut. Gesetze (Dtn 12-26)

Dtn 13,13-16; 5,4-5 (אָ) (3.P.Sg. in Apodosis); 15,7-8 (כִּי) (3.P.Sg. in Protasis); 15,13-15 (כִּי); 17,2ff. (כִּי) (3.P.Sg. in Protasis); 18, 9(כִּי); 19,1-2 (כִּי) (3.P.Sg. in Protasis); 20,1 (כִּי); 20,10 (כִּי); 20,19 (כִּי); 21,10-13 (2.P.Sg und 3.P.Sg) (כִּי); 21,14 (אָ); 22,2 (אָ); 22,6-7 (כִּי); 22,8 (כִּי);

“... the If-You formulations in law are closely related to the commands and prohibitions in ‘You-shall’ style and are a development from the latter under the aegis of a process of reflection and rationalization”<sup>318</sup>.

Wie die Jussivform erscheint die Wenn-du-Formulierung fast überall im Alten Testament außer in den Gesetzessammlungen, und diese Tatsache zeigt, dass diese Form eine lange Geschichte des Gebrauchs gehabt hat. Außerdem nimmt Gilmer an, dass diese Formulierungen auf Grund ihres Verhältnisses zu den Prohibitivformen aus dem Sippenethos (wie bei Gerstenberger<sup>319</sup>) zu stammen scheinen<sup>320</sup>. Da allerdings diese Form Weise, Propheten, Könige und Priester und Älteste in Gebrauch gehabt haben, ist es nicht leicht, den Ursprungsort dieser Form festzustellen<sup>321</sup>.

---

23,10 (כי); 23,22 (כי); 23,25(כי); 23,26 (כי); 24,5 (כי); 24,10-13 (כי); 24,19.20.21 (כי); 26,1-2 (כי); 25-12 (כי).

iii) Heiligkeitgesetz (Lev 17-26)

Lev 19,9 (ב + Inf.); 19,23 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis); 19,33 (כי) (3.P.Sg. in Protasis und 2.P.Pl. in Apodosis); 22,29 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis); 23,10 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis); 23,22(ב + Inf.); 25,2 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und 3.P.Sg. in Apodosis); 25,14 (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis); 26,14-17 (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 26,18-19 (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 26,23-24 (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 26,27-33 (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); vgl. Lev 2,4 (אס); Lev 2,14 (כי).

II) Propheten

Jes 1,9 (אס); 7,9 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis); 21,12 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und Imperativ 2.P.Pl. in Apodosis); 43,2 (כי) (2.P.Sg. und 3.Pl. in Protasis // 2.P.Sg. und 3.Pl. in Apodosis); 58,7 (כי); 58,9-10 (אס) (3.P.Sg. in Apodosis); 58,13-14 (אס) (2.P.Sg. und 1.P.Sg. in Apodosis); Jer 4,1 (אס); 4,2 (אס) (3.P.Pl. in Apodosis); 7,5-7 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 12,5 (כי) (die rhetorische Frage in Apodosis); 13,17 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und 3.P.Sg. in Apodosis); 13,21 (כי) (3.P.Sg. in Protasis); 13,22 (אס) (3.P.Pl. in Apodosis); 15,19 (אס) (1.P.Sg. in Apodosis); 17,24-26 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und 3.Pl. in Apodosis); 17,27 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 25,28 (כי) (3.P.Pl. in Protasis); 29,13-14 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 32,5 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis); 38,17-18 (אס) (3.P.Pl. in Apodosis); 42,10 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und 1.P.Sg. in Apodosis); 42,13-15 (אס) (Partizip in Protasis und Imperativ 2.P.Pl. in Apodosis); Ez 3,19 (כי); 3,21 (כי) (2.P.Sg. und 3.P.Sg. in Protasis und 3.P.Sg. in Apodosis); Am 5,22 (אס) (2.P.Pl. und 1.P.Sg. in Apodosis); Sach 3,7 (אס); 6,15 (אס) (2.P.Pl. in Protasis und 3.P.Sg. in Apodosis); 7,5-6 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und Apodosis) (Fragesatz in Apodosis); Mal 1,8 (כי) (2.P.Pl. in Protasis und die rhetorische Frage in Apodosis); 2,2 (אס) (2.P.Pl. und 1.P.Sg. in Apodosis).

III) Weisheitsliteratur

Spr 2,1-5 (אס); Spr 3,24 (אס); Spr 6,1-5 (אס) (Imperativ in Apodosis); Spr 9,12 (אס); Spr 19,18; Spr 22,17f. (כי); Spr 23,1-3 (כי); Spr 30,32 (אס).

Ab und zu werden diese Formulierungen durch die Begründungen zur Durchsetzung der Bestimmungen verstärkt (z.B. Ex 22,5f; Lev 19,33f; Dtn 15,12-15; 22,8; 24,8; 24,10-13; 24,19).

<sup>318</sup> H.W. Gilmer, If-You Form, 113.

<sup>319</sup> E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 110ff.

<sup>320</sup> H.W. Gilmer, a.a.O., 110.

<sup>321</sup> Nach Chr. Feucht, Heiligkeitgesetz, 125f, gehört die Wenn-ihr-Form zur priesterlichen Tora, die Wenn-du-Form dagegen zur levitischen Gesetzespredigt; W. Kornfeld, Heiligkeitgesetz, 67, rechnet mit der Zugehörigkeit dieser Form zum „Bereiche der freiwilligen Frömmigkeit und Pietät“; vgl. auch H.W. Gilmer, a.a.O., 110; R. Sonsino, Motive Clauses, 36f.

Über die Eigenschaft dieser Formulierung kann man sagen: Diese Form ist geeignet für das Überzeugen. Die Verse Ex 23,4-5, die Dtn 22,1-4; Spr 24,17-18; 24,29; 25,21-22; Hi 31,29-30 als die inhaltlich engsten Parallelen haben, zeigen solche Charakteristika.

- 1 Nicht darfst du zusehen, wie das Rind deines Bruders oder sein Schaf umherirrt und dich ihnen entziehen; du sollst sie deinem Bruder unbedingt zurückbringen.
- 2 Wenn aber dein Bruder nicht nahe bei dir wohnt oder du ihn nicht kennst, dann sollst du es in dein Haus aufnehmen, und es soll bei dir sein, bis dein Bruder es sucht. Dann gib es ihm zurück!
- 3 Und ebenso sollst du es mit seinem Esel machen, ebenso sollst du es mit seinem Gewand machen, und ebenso sollst du es mit allem Verlorenen deines Bruders machen, das ihm verloren geht und das du findest; du kannst dich nicht entziehen.
- 4 Du darfst nicht zusehen, wie der Esel deines Bruders oder sein Rind auf dem Weg fallen, und dich ihnen entziehen; du sollst *sie* unbedingt mit ihm aufrichten (Dtn 22,1-4).
  
- 17 Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, und wenn er stürzt, frohlocke dein Herz nicht,
- 18 damit nicht der HERR es sieht und es böse ist in seinen Augen und er seinen Zorn von jenem abwendet! (Spr 24,17-18).
  
- 29 Sage nicht: Wie er mir getan hat, so will ich ihm tun, will jedem vergelten nach seinem Tun! (Spr 24,29).
  
- 21 Wenn dein Hasser Hunger hat, gib ihm Brot zu essen, und wenn er Durst hat, gib ihm Wasser zu trinken!
- 22 Denn glühende Kohlen häufst du auf sein Haupt, und der HERR wird es dir vergelten (Spr 25,21-22).
  
- 29 Wenn ich mich freute über den Untergang meines Hassers und aufjauchzte, als Unglück ihn traf!
- 30 Nie habe ich ja meinem Gaumen erlaubt zu sündigen, mit einem Fluch dessen Seele zu fordern (Hi 31,29-30).

In diesen Versen Ex 23,4-5 zeigt sich das Bemühen, ohne Sanktion und durch eine weisheitliche Lösung, durch den spontanen Verzicht auf Vergeltung gegen den Feind und durch aktiven Erweis der Mitmenschlichkeit eine schwierige Situation im Alltagsleben zu überwinden<sup>322</sup>.

<sup>322</sup> B.S. Jackson, Practical Wisdom, 79f.; J. Halbe, Gemeinschaft, 68; B. Lang, Persönlicher Gott, 281ff.

### 3.4. Die Begründungssätze

In den Rechtssammlungen werden die Rechtssätze ab und zu von Sätzen oder präpositionalen Ausdrücken begleitet, die die Begründung für diese Sätze oder die Motivation enthalten, wodurch Gehorsam gegenüber den Rechtssätzen ermöglicht und bewirkt wird. In seinem Aufsatz „The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law“ definiert B. Gemser folgendermaßen: “they are grammatically subordinate sentences in which the motivation for the commandment is given.”<sup>323</sup> Indem R. Sonsino darauf hinweist, dass die Begründungssätze in konditionalen und unkonditionalen Rechtssätzen auftauchen, definiert er Gemser's Definition ergänzend den Begründungssatz als “a dependent clause or phrase which expresses the motive behind the legal prescription or an incentive for obeying it.”<sup>324</sup> Außerdem versucht Sonsino den Unterschied zwischen Paränese und Begründungssätzen abzugrenzen<sup>325</sup>, während Gemser eine entsprechende Aufteilung der beiden Formulierungen nicht in Betracht gezogen hat<sup>326</sup>. Durch den Vergleich der Begründungssätze mit den paränetischen Aussagen zeigt Sonsino den Unterschied von Form und Intention im folgenden:

1) “The primary object of a parenetic statement is to summon people to obedience. This is achieved by means of appeals formulated in broad terms such as those mentioned previously. The main purpose of a motive clause, however, is to provide a *raison d'être* for the law, to justify the appropriateness of the particular prescription, to show that the law is just because of the specific reason or purpose formulated therein. Here the element of exhortation is only secondary and implicit, inasmuch as a law that proves to be just may be expected to receive assent. Motive clauses do not embody direct appeals of general import, nor exhortations couched in broad, indefinite terminology. Quite the contrary, they tend to be specific, pertaining closely to the law at hand.”<sup>327</sup>

2) “There is also a formal difference between the two: a parenetic statement frequently appears as an independent unit even when it is connected with a given law... On occasion, it contains its own motive clause. Contrary to this, a motive clause is never an independent entity; in fact, it always constitutes a subordinate clause or phrase.”<sup>328</sup>

<sup>323</sup> B. Gemser, *Motive Clause*, 50.

<sup>324</sup> R. Sonsino, *Motive Clauses*, 65; vgl. H. Rücker, *Begründungen*, 1.

<sup>325</sup> R. Sonsino, a.a.O., 68; vgl. W.W. Beyerlin, *Paränese*, 9-29; H. Rücker, a.a.O., 34

<sup>326</sup> B. Gemser, a.a.O., 55ff.

<sup>327</sup> R. Sonsino, a.a.O., 68f.

<sup>328</sup> R. Sonsino, a.a.O., 69.

Begründungssätze können durch verschiedene grammatische Partikeln wie z.B. **כי**<sup>329</sup>, **על דבר אשר**<sup>336</sup>, **תחת אשר**<sup>335</sup>, **אשר**<sup>334</sup>, **לבלתי**<sup>333</sup>, **פן**<sup>332</sup>, **ו**<sup>331</sup>, **למען**<sup>330</sup>, **אשר**<sup>337</sup>, **ב**<sup>338</sup> oder **ל**<sup>339</sup> eingeleitet werden oder asyndetisch<sup>340</sup> formuliert sein, wobei man sie auf Grund ihres Inhalts als Begründungssatz bezeichnen kann.

Da es über die Grenze meiner Untersuchung geht, den Begründungssätzen in Gesetzessammlungen eingehend nachzugehen, will ich auf den Inhalt der Begründungssätze nur einen flüchtigen Blick werfen.

Zum Überblick über den Inhalt der Begründungssätze in Gesetzessammlungen stelle ich es in Form einer Tabelle dar.

### Der Inhalt der Begründungssätze in Gesetzessammlungen

	Bundesbuch	Dtn Gesetz	Heiligkeitgesetz
Ethisch(humanitär)-soziale Begründungen <sup>341</sup>	Ex 21,8; 21,21; 21,26.27;22,26a; 23,8;23,9bα;23,11.12.	Dtn 14,27.29; 15,1.11.16; 16,19; 19,3.6.19.20; 21,14;22,21.22.24.26.27.29; 23,5.6; 24,13.15; 25,3.12	Lev 18, 8.9.10.11.12.13.14.15.16.17; 19,17.20; 20,9.11.12.13.14.17.18.19.20. 21; 22,7; (23, 22); 25,16.33.34
Religiöse (theologische) oder auf die Heiligkeit verweisende Begründungen	Ex 20,25.26.	Dtn 12,3.23; 13, 6.11.12.18f; 14,1.2.7.8.10.19.21.23. 24; 15,1; 16,22; 17,7.13.19f; 18,2.5; 20,18; 21,5.21.23; 22,5; 23,15.19.22; 23,5.22; 24,7; 25,6.16	Lev 17, 5-7.11.14; 18, 6.21.22.23; 19, 3.4.7.8.29; 20,3; 21,6.7.8.9.12.21.15.18.21.23; 22, 20.25; 23,3.28.29.36; 24,9; 25,12
Geschichtliche Begründungen	Ex 22,20; 23,9.15	Dtn 15,15; 16,1.3; 22,9; 23,5.8; 24,18.22; 25,17.18	Lev 19,36; 23,43; 25,23.38.42.55
Gottes Heil (Unheil) oder Gottes Furcht enthaltende Begründungen	Ex 22,22-23; 22,26; 23,7	Dtn 12,25; 14,29; 15,10; 16,15; 18,12; 22,7; 23,21; 24,13.19; 25,15	Lev 19,25; 23,30

<sup>329</sup> Ex 20,22.25; 21,21; 22,20.26; 23,7.8.15; Lev 17,11; 18,10.13; 20,3; Dtn 12,9; 15,11; 20,19.

<sup>330</sup> Ex 23,12; Lev 23,43; Dtn 13,18; 14,23; 16,3; 17,19. 20; 20,18; 22,7; 23,21; 24,19; 25,15.

<sup>331</sup> Ex 23,9; Lev 19,29; 20,14; 23,32; Dtn 17,13; 18,12; 19,3.19; 22,22; 24,5.18.

<sup>332</sup> Dtn 19,6; 22,9; 25,3.

<sup>333</sup> Dtn 17,20α.20β.

<sup>334</sup> Ex 20,26; Dtn 16,22; 22,5.

<sup>335</sup> Dtn 21,14; 22,29.

<sup>336</sup> Dtn 22,24; 23,5.

<sup>337</sup> Lev 17,5; Dtn 20,18.

<sup>338</sup> Ex 21,8.

<sup>339</sup> Lev 24,2.

<sup>340</sup> Ex 22,22f.; Lev 18,6.7... (Ich bin der Herr/Ich bin der Herr, euer Gott – diese Begründung erscheint sehr häufig asyndetisch); Dtn 14,10.19; 18,2.

<sup>341</sup> Nach dem Inhalt der Begründungssätze unterscheidet B. Gemser, *Motive Clause*, 56ff., vier Kategorien:

1) The Motive clauses of a simply explanatory character.

Durch einen Blick auf den Inhalt der Begründungssätze in Gesetzessammlungen kann im groben einiges gesagt werden:

- 1) Obwohl die Begründungssätze im Bundesbuch gering an Zahl sind, sind sie in ihrem Charakter nicht einheitlich, sondern zeigen Interesse an verschiedenen Lebensbereichen.
- 2) Die an die geschichtlichen Ereignisse erinnernden Begründungen nehmen einen breiten Raum in Gesetzessammlungen ein und werden in Gebrauch genommen für die Mahnung zum Gehorsam gegen den Gotteswillen<sup>342</sup>.

H. Rücker beschreibt die verschiedene Akzentuierung der heilsgeschichtlichen Aussagen in Gesetzessammlungen folgendermaßen:

„Das Deuteronomium kehrt das Heilshandeln Jahwes an seinem Volk heraus. Er hat in der Geschichte gehandelt zum Wohl des Volkes. Er hat es aus freier Huld erwählt und in Liebe zu seinem Volk gemacht. Israel muß nun auf diese Hulderweise Jahwes in der rechten Weise antworten, indem es die Weisungen Jahwes beobachtet. Einige Begründungen betonen stärker den Anspruch, den sich Jahwe durch sein Heilshandeln auf sein Volk erworben hat. Die Hinweise auf den Anspruch werden jedoch stark mit der Liebe Jahwes gekoppelt.

Im Heiligkeitgesetz wird demgegenüber stärker betont, daß Jahwe sich durch das Heilshandeln in der Geschichte einen Anspruch erworben hat, vom Volk als Herr und Gott anerkannt zu werden. Diese Anerkennung Jahwes als Herr und Gott soll geschehen in der Beachtung der Gebote und Verbote Jahwes.“<sup>343</sup>

„In der Priesterschrift bringen wie im Heiligkeitgesetz die heilsgeschichtlichen Begründungen den Anspruch Jahwes zum Ausdruck, als Herr und Gott anerkannt zu werden. Daneben wird als Ziel des Heilshandelns das Wohnen Jahwes inmitten seines Volkes bezeichnet. Damit dieses Wohnen Jahwes inmitten seines Volkes nicht aufhören muß, ist es notwendig, daß die Israeliten die Satzungen Jahwes beobachten.

In den geschichtlichen Begründungen von Bundesbuch und Ex 34,10-26 steht die Reflexion noch am Beginn.“<sup>344</sup>

Es ist auffällig, dass in der deuteronomischen Gesetzesammlung die Segensverheißungen Gottes ziemlich häufig auftauchen. Einige typische Beispiele werden hier angeführt:

---

2) Those of ethical contents.

3) Those of a religious kind, cultic as well as theological.

4) Those of religious-historical contents.

R. Sonsino, Motive Clauses, 109, schlägt in Ergänzung zu Gensers Klassifikation eine andere Kategorisierung vor:

1) Motive clauses which express God's authority.

2) Motive clauses which allude to historical experiences of the people.

3) Motive clauses which instill a fear of punishment.

4) Motive clauses which promise well-being to the compliant.

<sup>342</sup> Über die ausführlichen Darstellungen dieser Begründungen, H. Rücker, Begründungen, 39ff.

<sup>343</sup> H. Rücker, Begründungen, 60.

<sup>344</sup> H. Rücker, a.a.O., 61.

Du sollst es nicht essen, damit es dir und deinen Kindern nach dir gutgeht, weil du tust, was in den Augen des HERRN recht ist (Dtn 12,25).

Und der Levit - denn er hat keinen Anteil noch Erbe mit dir - und der Fremde und die Waise und die Witwe, die in deinen Toren wohnen, sollen kommen und essen und sich sättigen, damit der HERR, dein Gott, dich in allem Werk deiner Hand, das du tust, segnet (Dtn 14,29).

damit sein Herz sich nicht über seine Brüder erhebt und er von dem Gebot weder zur Rechten noch zur Linken abweicht, damit er die Tage in seiner Königsherrschaft verlängert, er und seine Söhne, in der Mitte Israels (Dtn 17,20).

Vollen und gerechten Gewichtstein sollst du haben, und volles und gerechtes Efa sollst du haben, damit deine Tage lange währen in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt<sup>345</sup> (Dtn 25,15).

Über „the doctrine of reward“, die das Deuteronomium prägt, schreibt M. Weinfeld:

„The doctrine of reward, which is the deuteronomic rationale for the observance of the Torah, serves also as the characteristic rationale in wisdom literature; and, as in wisdom literature, reward in Deuteronomy is conceived in distinctly eudaemonistic terms: long life, blessed offspring, material affluence, and the like. The concept of education, so pronounced in Deuteronomy, also derives from the ideology of the sapiential scribes who served as the nation's teachers and educators.“<sup>346</sup> Innerhalb der deuteronomischen Gesetzessammlungen erscheint ein Begründungssatz, der vom Fluch Gottes spricht bezüglich der Verunreinigung des Landes. Die Verse, die diesen Begründungssatz enthalten, lauten:

- 22 Und wenn bei einem Mann eine Sünde geschieht, auf die das Todesurteil steht, und er wird getötet und du hängst ihn an ein Holz,
- 23 dann darf seine Leiche nicht über Nacht an dem Holz bleiben, sondern du sollst ihn unbedingt am selben Tag begraben. Denn ein Aufgehängter ist ein Fluch Gottes. So sollst du dein Land nicht unrein machen, das der HERR, dein Gott, dir als Erbteil gibt (Dtn 21,22-23).

<sup>345</sup> Andere Belege: Dtn 15,10; 16,15; 22,7; 23,21; 24,19.

<sup>346</sup> M. Weinfeld, Deuteronomic School, 189; zum Vergeltungsdenken vgl. K. Koch, Vergeltungsdogma, 65-103; ders., Spruch, 128-145.



Dieser Vers meint, dass der Verbrecher aufgehängt wird, weil er von Gott verflucht wird, dass der Leichnam des Verbrechers, wenn er über Nacht aufgehängt bleibt, die Verunreinigung des Landes verursacht, das Gott zum Erbe gibt.

Nur in deuteronomischen Gesetzessammlungen kommt ein bestimmter Begründungssatztyp häufig vor. Dieser lautet: ... auf daß du das Böse aus deiner Mitte wegtust<sup>347</sup>. In Dtn 13,6 (Bestimmung über die Strafe gegen den falschen Propheten oder falschen Träumer), 17,7 (Bestimmung über das Todesurteil durch zwei oder drei Zeugen), 17,12 (Bestimmung über den vermessen handelnden Menschen), 19,19 (Bestimmung über den frevelhaften Zeugen), 21,21 (Bestimmung über die Steinigung des widerspenstigen und ungehorsamen Sohnes), 22,24 (Bestimmung über die Steinigung der die Ehe gebrochen habenden verlobten Jungfrau und des sie vergewaltigenden Mannes), 24,7 (Bestimmung über die Tötung des Diebs, der einen Menschen geraubt oder ihn verkauft hat) findet sich die gleiche Formel<sup>348</sup>. Diese Formel lässt das Bemühen erkennen, durch die Vollstreckung des Banns die Gemeinde oder das Volk Israel in Ordnung zu bringen und die Heiligkeit im Alltagsleben vor Gott zu bewahren.

In den Begründungen der deuteronomischen Gesetzessammlung erscheint der Ausdruck »תועבת יהוה« ziemlich oft, z.B. „denn das ist ein Greuel für Jahwe, deinen Gott“. „ein Greuel ist das vor Jahwe“. Zwar weichen solche Begründungen im Wortlaut ein bisschen voneinander ab, sie alle aber enthalten das Stichwort תועבה. Diese Formel wird manchmal auf die Personen angewendet, die Göttern außer Jahwe dienen (Dtn 12,31), die Kinderopfer durch Feuer machen oder ein fehlerhaftes Tier Jahwe darbringen (Dtn 17,1), die Wahrsagerei, Zauberei, Nekromantie treiben (Dtn 18,12), die als Frau Männersachen tragen und als Mann Frauenkleidung anlegen (Dtn 22,5), die Hurenlohn oder Hundegeld in das Haus Jahwes bringen (Dtn 23,19), die eine entlassene Frau wieder zur Frau nehmen (Dtn 24,4), die verfälschtes Gewicht und Maß benutzen (Dtn 25,16)<sup>349</sup>.

Es ist beachtenswert, dass dieses Wort תועבה häufig im Sprüchebuch (in Verbindung mit יהוה: Spr 3,32; 11,1.20; 12,22; 15,8.9.26; 16,5; 17,15; 20,10.23; ohne Verbindung mit יהוה: Spr 8,7; 16,12; 21,7; 24,9; 26,25; 28,9; 29,27) erscheint, dass die Formel

<sup>347</sup> Nach G. v. Rad, Theologie I, 277, gehört dieser Satz vermutlich zu den älteren Bannformeln.

<sup>348</sup> Dtn 22,22 enthält fast dieselbe Formel; freilich steht dort statt „aus deiner Mitte“ „aus Israel“. M. Weinfeld, Deuteronomic School, 355, ordnet diese Formel aber der gleichen Phraseologie zu.

<sup>349</sup> Außerhalb der dtn Gesetzessammlung findet sich die Formel תועבת יהוה in Dtn 7,26; 27,15 von der Person, die Götzenbilder macht.

„denn das ist ein Greuel für Jahwe“ überhaupt nur in Deuteronomium und Sprüchebuch vorkommt<sup>350</sup>. Außerdem können wir die Mahnungen gegen die Verfälschung des Gewichts und Maßes in der Lehre des Amenemope (Kap. 16 und Kap. 17)<sup>351</sup> und in babylonischer Weisheitsliteratur<sup>352</sup> antreffen, und in der Lehre des Amenemope ist die Mahnung gegen die Verfälschung mit der gleichen Begründung wie in Deuteronomium und Sprüche versehen: „Mache dir kein Kornmaß, das zwei faßt... Das Kornmaß / das ist das Auge des Re. Sein Abscheu ist der Räuber“<sup>353</sup>. Im hethitischen Gesetz kommt übrigens die gleiche Denkart vor; E. Neufeld übersetzt das Wort »hurkel« in den Paragraphen 189, 190, 191 und 195 mit תועבה<sup>354</sup>. Von dieser Tatsache aus kann man sagen, dass der Gebrauch von תועבה aus der Umwelt Israels gekommen ist, und dadurch, dass der Ausdruck „ein Greuel für Jahwe“ nur in Deuteronomium und Sprüchebuch vorkommt, können wir mit Weinfeld folgern, dass das Sprüchebuch diese Wendung schon aus der Umwelt Israels übernommen hat und das Deuteronomium wiederum durch das Sprüchebuch beeinflusst wurde<sup>355</sup>.

Im Heiligkeitgesetz kommt das Wort תועבה (Lev 18,22; 20,13) oder תועבת (Lev 18,26.27.29.30) nur ohne Verbindung mit יהוה vor. In Lev 18,22 und 20,13 wird die singularische Form תועבה benutzt zur Beschreibung von Bestimmungen gegen die

<sup>350</sup> M. Weinfeld, Deuteronomic School, 267.

<sup>351</sup> TUAT, Bd. III, 240-242; H. Brunner, Altägyptische Weisheit, 249f.; H.D. Preuß, Gottesbild, 135f.

<sup>352</sup> W.G. Lambert, BWL, 132 Zeile 108; H.D. Preuß, ebd.

<sup>353</sup> TUAT, Bd. III, 241; vgl. auch M. Weinfeld, Deuteronomic School, 267: „make not for yourself a bushel measure of two capacities... for the bushel is the eye of Re, its abomination is he who detracts from it“; eine etwas abweichende Übersetzung bei H. Brunner, Altägyptische Weisheit, 249f.:

Mach dir keinen Scheffel, der zwei faßt -  
(einen solchen) kannst du für die Flut machen

Der Scheffel ist das Auge des Re,  
Sünde gegen ihn ist es, zuviel zu nehmen.

An drei anderen Stellen in der Lehre des Amenemope begegnet der Ausdruck »ein Greuel Gottes«:

Kap.10, Z. 249-50 Sprich nie verlogen zu einem Menschen  
denn das ist dem Gott ein Abscheu.

Kap.10, Z. 255-56 Gott haßt den, der die Rede verfälscht.  
Sein besonderer Abscheu ist der, dessen Inneres gespalten ist.

Kap.13, Z. 292-293 Schädige nicht einen Menschen durch die Schreibbinse auf dem Papyrus:  
das ist für den Gott ein Abscheu (Übersetzung v. H. Brunner).

<sup>354</sup> E. Neufeld, Hittite Laws, 54-56. 188f. E. Neufeld, Hittite Laws, 189, nimmt an, dass „in most cases where the relations are described as *hurkel*, the death penalty is implied.“

<sup>355</sup> M. Weinfeld, Humanism, 246.247 Anm. 29; H. Rücker, Begründungen, 81; R. Sonsino, Motive Clauses, 123; J.J. Hausmann, Menschenbild, 266ff.; H.D. Preuß, Einführung, 56; McKane, Proverbs, 439; vgl. J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit, 79-81.

Homosexualität bei Männern<sup>356</sup>, während in Lev 18,26.27.29.30 die Pluralform **תועבות** die Schandtaten Inzest, Tierschande und Homosexualität beschreibt.

Das Heiligkeitgesetz wird durch die häufig auftauchende Begründung **אני יהוה**<sup>357</sup> oder **יהוה אלהיכם** charakterisiert, die in der Mehrzahl der Fälle asyndetisch gebraucht wird. Die Begründungen, die die Formel **אני יהוה** oder **יהוה אלהיכם** enthalten, können ab und zu nicht von der vorangehenden Bestimmung, sondern von der Theologie der Sammlung abhängig verwendet werden<sup>358</sup>. Durch die Wiederholung dieser Begründung bringt der Verfasser des Heiligkeitgesetzes deutlich zum Ausdruck, dass er die Durchsetzung der Gebote oder Verbote betont der Autorität Jahwes unterordnet und dadurch auf die Verstärkung der Gehorsamsforderung abzielt<sup>359</sup>. Über die ursprüngliche Bedeutung dieser Wendung haben K. Elliger, W. Zimmerli und A. Jepsen versucht, den inhaltlichen Unterschied zwischen der Kurzform und der Langform abzugrenzen. Zimmerli ist der Ansicht, dass die Kurzform »Ich bin Jahwe« und die Langform »Ich bin Jahwe, euer Gott« inhaltlich die gleiche Aussage enthalten, was auf einen promiscuen Gebrauch der beiden Formeln hindeutet<sup>360</sup>. Er bezeichnet die Aussage »Ich bin Jahwe« als „Selbstvorstellungsformel“<sup>361</sup>. K. Elliger dagegen versucht die unterschiedlichen Bedeutungen beider Formeln zu differenzieren; dem verschiedenen Gebrauch und dem theologischen Charakteristikum nach bezeichnet er die Kurzform »Ich bin Jahwe« als „Heiligkeits- oder Hoheitsformel“, die Langform »Ich bin Jahwe, euer Gott« als „Heilsgeschichts- oder Huldformel“<sup>362</sup>.

A. Jepsen sieht die Langform »Ich bin Jahwe, euer Gott«, in der von dem Gott Israels die Rede ist, als „Huldformel“ an<sup>363</sup>. Je nach der unterschiedlichen Funktion der Kurzform „Ich bin Jahwe“ verwendet er zwei Bezeichnungen für diese Kurzform. Die eine heißt „Offenbarungsformel“ wie in Genesis und Ex 3;6, wobei Jahwes Gottheit

<sup>356</sup> Nach E. Gerstenberger, Leviticus, 232, deutet die Verdammungsformel 'Ein Greuel ist es' "gesellschaftliche Ächtung und Verfolgung der Homosexuellen" an.

<sup>357</sup> Die Begründung **אני יהוה** oder **יהוה אלהיכם** befindet sich an den folgenden Stellen: Lev 18,4.5.6.21.30; 19,2.4.10.12.14.16.18.25.28.30.31.32.34.36.37; 20,7.8.24; 21,8.12.15.23; 22,2.3.8.9.16.30.31.32.33; 23,22.43; 24,22; 25,17.38.55; 26,1.2.

<sup>358</sup> H. Rücker, Begründungen, 13.17. Über die Abhängigkeit der Begründungen von den Sammlungen schreibt Rücker, a.a.O., 17: „Die Abhängigkeit der Begründungen von den Sammlungen kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wo die gleiche Vorschrift in verschiedenen Sammlungen verschiedene Begründungen enthält.“

<sup>359</sup> R. Rendtorff, Herausführungsformel, 509.

<sup>360</sup> W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, 13ff.

<sup>361</sup> W. Zimmerli, a.a.O., 14.

<sup>362</sup> K. Elliger, Ich bin der Herr, 216.

<sup>363</sup> A. Jepsen, Dekalog, 286; vgl. K. Grünwaldt, Heiligkeitgesetz, 388.

bekannt gemacht wird; die andere heißt „Begründungsformel“ wie in Lev 19, indem Gottes Wesen als ein ausreichender Grund zur Aufforderung zur Befolgung der betreffenden Vorschriften gilt<sup>364</sup>.

Im Heiligkeitgesetz wird durch diese gewichtigste Begründungsformel Jahwes Autorität oder Herrschaftsanspruch betont. Jahwe, als Herr des Volks Israel und der Einzelnen, verlangt von ihnen die unbedingte Einhaltung seiner Gebote oder Verbote.

Im Bundesbuch ist die Anzahl der Begründungssätze viel geringer als im deuteronomischen Gesetz und im Heiligkeitgesetz. Außerdem ist es eine seltene Erscheinung, dass ein Begründungssatz, der einen ähnlichen Inhalt umfasst, wiederholt auftaucht. Nur zweimal kommt die Begründung, „...ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen“ (Ex 22,20; 23,9) vor.

Hier beschränke ich mich auf die Beobachtung der Begründungen, die im Abschnitt Ex 23,1-9 in Erscheinung treten.

In Ex 23,7 liegt eine Begründung vor, die lautet: „... du sollst einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, nicht töten, weil ich den Schuldigen nicht für unschuldig sprechen werde“. In diesem Begründungssatz scheint Gott die Rolle des Richters zu übernehmen, und an ihm lässt sich die Absicht erkennen, den Prozess bei der Rechtsprechung unter die Kontrolle Gottes zu bringen. Das ist in einem Sinne als Gottessanktion zu bezeichnen. Hier wird keine konkrete Folge der Übertretung dieser Bestimmung aufgezeigt, sondern nur die Autorität Gottes impliziert oder die Furcht Gottes verlangt, worauf das Gewicht dieser Begründung gelegt ist. Gott verpflichtet sich, der Garant dafür zu sein, dass die Gerechtigkeit bei Rechtsstreiten aufgerichtet werden soll. In diesem Kontext beschränkt sich die Reichweite dieser Begründung nicht auf 23,7a.b, sondern man kann sie auf die vorangegangenen Verse ausweiten. Besonders überraschend ist der Wechsel des Subjekts in die 1. Person Singular, und ferner ist bemerkenswert, dass das den antithetischen Begriff umfassende Wortpaar צַדִּיק und רָשָׁע in Ex 23,7 zusammengestellt wird. Die Gegenüberstellung von צַדִּיק und רָשָׁע wird sehr häufig im Sprüchebuch verwendet, und beide Begriffe gehören eigentlich der Vorstellungswelt und Terminologie der Weisheit an. Im Lauf der Zeit wird das Wortpaar zusätzlich mehr oder weniger an religiöser Bedeutung gewonnen

<sup>364</sup> A. Jepsen, Dekalog, 285ff.; vgl. Chr. Feucht, Heiligkeitgesetz, 134ff.139, schlägt anstatt der Zimmerlischen „Selbstvorstellungsformel“ „Legitimationsformel“ vor, da die Formel anī jhwh der Bekräftigung der betreffenden Bestimmungen dient und somit ein Gegenstück zu der Formel יְהוָה צַדִּיק in den Prophetensprüchen bildet, die auf ähnliche Weise einen Prophetenspruch bestätigt und legitimiert.

haben<sup>365</sup>. Aber in Ex 23,7 wird dieses Gegensatzpaar nicht im sittlich-religiösen Sinne, sondern im juristischen angewendet, und solche Anwendung findet sich außer der Weisheitsliteratur nur in Ex 23,7; Dtn 25,1; 1.Kön 8,32 (= 2Chr 6,23); Jes 5,23. Zum formalen und inhaltlichen Überblick will ich die oben genannten Belege hier anführen:

Du sollst dich von Lüge fernhalten, und du sollst einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, nicht töten, weil ich den Schuldigen nicht für unschuldig sprechen werde (Ex 23,7).

Wenn ein Rechtsstreit zwischen Männern entsteht und sie vor Gericht treten, und man richtet sie, dann soll man den Gerechten gerecht sprechen und den Schuldigen schuldig (Dtn 25,1).

dann höre du es im Himmel und handle und richte deine Knechte, indem du den Schuldigen schuldig sprichst, um seinen Weg auf sein Haupt zu bringen, und indem du den Gerechten gerecht sprichst, um ihm nach seiner Gerechtigkeit zu geben! (1.Kön 8,32).

- 22 Wehe denen, die Helden sind im Weintrinken und tapfere Männer im Mischen von Rauschtrank;  
23 die den Ungerechten wegen eines Bestechungsgeschenkes gerecht sprechen, den Gerechten aber ihre Gerechtigkeit absprechen! (Jes 5,22-23).

Der Ausdruck **אַצְדִּיק רָשָׁע** in Ex 23,7 zeigt Affinität zu dem **רָשָׁע מִצְדִּיק** von Spr 17,15, und die beiden Verse sind auch inhaltlich zu vergleichen.

Du sollst dich von Lüge fernhalten, und du sollst einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, nicht töten, weil ich den Schuldigen nicht für unschuldig sprechen werde (Ex 23,7).

Wer den Schuldigen gerecht spricht und wer den Gerechten für schuldig erklärt - ein Greuel für den HERRN sind sie alle beide (Spr 17,15).

Wahrscheinlich ist die juristische Anwendung von der sittlich-religiös-anthropologischen Antithetik **צָדִיק** und **רָשָׁע** in Ex 23,7 auf weisheitliche Tradition zurückzuführen<sup>366</sup>. Es ist interessant, dass in Spr 24,23-25 die fälschliche Gerechterklärung des Schuldigen dem Fluch der Menschen und der Verwünschung der Leute preisgegeben wird, während in Ex 23,7 der Wille Gottes sehr stark eingeschränkt

<sup>365</sup> L. Boström, *Sages*, 118; H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 163; vgl. W. McKane, *Proverbs*, 15, der die Antithetik von **צָדִיק** und **רָשָׁע** für "Yahwistic reinterpretation of old wisdom" hält.

<sup>366</sup> W. Richter, *Recht und Ethos*, 165 Anm. 48; vgl. H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte*, 163; E. Otto, *Deuteronomium*, 355.

wird, im Rechtsprozeß seine Gerechtigkeit auszuführen. Von daher kann man auf eine Funktion des Fluchs im Rechtsbereich schließen.

W. Beyerlin vermutet dagegen, dass „der hier zugrunde liegende Gedanke der Unmöglichkeit der Gerechtsprechung eines Schuldigen entsprechend auch schon in der Verkündigung Jesajas bestimmend geworden ist (Jes 5,25) und sich überdies in der Spruchweisheit niedergeschlagen hat (Spr 17,15).“<sup>367</sup> Es ist natürlich vorstellbar, dass der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes bei der Rechtsprechung schon von früherer Zeit her vorhanden gewesen ist.

Doch wegen des häufigen Gebrauchs der Antithetik von צדיק und רשע im Sprüchebuch und der Tatsache, dass die juristische Verwendung dieses Wortpaars, wie schon erwähnt, nur in Ex 23,7; Dtn 25,1; 1.Kön 8,32 (= 2.Chr 6,23), Jes 5,23 vorkommt, scheint mir der Sachverhalt anders zu sein.

Die juristische Anwendung der sittlich-religiös-anthropologischen Antithetik von צדיק und רשע in Ex 23,7 und dazu die in diesem Vers verwendete Satzstruktur, nämlich Vetitivform mit Begründung, lassen eine weisheitliche Beeinflussung spürbar werden. Auch in Ex 23,4-5, das die Feindesliebe beinhaltet, kann man eine an der alltäglichen Weisheit orientierte Denkweise ablesen, die auf die Vermeidung des Gegeneinanders aus Feindseligkeit im Alltagsleben und auf den Verzicht der Selbstvergeltung und die Förderung des gemeinschaftstreuen Verhaltens abzielt und an die Barmherzigkeit gegenüber dem Feind appelliert<sup>368</sup>. In einer kleinen Dorfgemeinde, wo ein Anwohner das Nutzvieh seiner Nachbarn mit Sicherheit erkennen kann, ist es nicht unvorstellbar, dass die Vermeidung der Auseinandersetzung mit den Dorfgenossen möglich ist. Eine solche Einstellung ist in der auf alltäglichen Erfahrungen gegründeten Weisheit verwurzelt, die Ungelegenheit bereitende Lebensumstände bewältigen will.

Außerdem ist Ex 23,8, das die Warnung vor der Annahme von Bestechungsgeld oder einem Belohnungsgeschenk thematisiert, dem weisheitlichen Gemeingut zuzurechnen. Den Vers als Ganzen kann man für eine sprichwörtlich-weisheitliche Aussage halten.<sup>369</sup> In Bezug auf Ex 23,8 spricht Richter über „die weisheitliche Sprachgruppe und die weisheitlich geartete Begründung.“<sup>370</sup> Bemerkenswert ist, dass das Verb סלף in diesem

<sup>367</sup> W. Beyerlin, Paränese, 16.

<sup>368</sup> Vgl. Spr 25,21f; 20,22; J. Hausmann, Menschenbild, 236; L. Boström, Sages, 197ff.213ff.; B. Janowski, JHWH der Richter, 92f.

<sup>369</sup> Nach B. Gemser, Motive Clause, 66, kann Ex 23 „as a survival of ancient legal procedure“ gelten; R. Sonsino, Motive Clauses, 122; B. Jakob, Exodus, 723; H. Rücker, Begründungen, 93.

<sup>370</sup> W. Richter, Recht und Ethos, 119.142f.

Begründungssatz nur in Ex 23,8 (= Dtn 16,19) und Spr 13,6; 19,3; 21,12; 22,12; Hi 12,19 begegnet.

Ex 23,9 enthält zwei Begründungssätze. Der eine ist durch Waw-Kopulativ<sup>371</sup>, der andere durch וְ eingeleitet. Der erstere beinhaltet den Appell an die Mitmenschlichkeit bei den Israeliten, der letztere Israels Erinnerung, dass Israel selbst als נֶגֶר in Ägyptenland gelebt hat und unterdrückt worden ist. Die die נֶגֶר-Erfahrung im Ägyptenland zum Ausdruck bringende Begründung »Ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland« begegnet nur in Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,19<sup>372</sup>. Zum Überblick über die verschiedenen Kontexte dieser Verse führe ich sie an: Und du sollst einen Fremdling nicht bedrücken;

Den Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen (Ex 22,20).

Und du sollst einen Fremdling nicht bedrücken; ihr kennt das Herz des Fremdlings, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid (Ex 23,9).

Wie ein Einheimischer unter euch soll euch der Fremde sein, der bei euch als Fremder wohnt; du sollst ihn lieben wie dich selbst. Denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen. Ich bin der HERR, euer Gott (Lev 19,34).

- 17 Denn der HERR, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der niemanden bevorzugt und kein Bestechungsgeschenk annimmt,
- 18 der Recht schafft der Waise und der Witwe und den Fremden liebt, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt.
- 19 Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen (Dtn 10,17-19).

Über die Begründung mit dem Aufenthalt Israels als Fremdlinge schreibt H. Rücker:

„Aber im Gesamtbild der heilsgeschichtlichen Begründungen des Deuteronomiums spielt sie keine Rolle. Sie wird vielmehr verdrängt von der Deutung des Aufenthalts in Ägypten als Sklaverei. Der Hinweis auf die Erlösung aus Sklaverei konnte ein

<sup>371</sup> <sup>28</sup> G-K, §158a; B.K. Waltke /M. O'Connor, Syntax, 651.

<sup>372</sup> In Dtn 23,8 taucht die gleiche Begründung auf. In diesem Vers erscheint das Subjekt in 2.Person Singular, der Kontext unterscheidet sich allerdings von Ex 23,9, da von der Aufnahme der Moabiter und Ägypter in die Gemeinde des Herrn die Rede ist.

gewichteres Argument für den Gehorsam gegenüber den Satzungen Jahwes abgeben als die Aussage, daß die Israeliten Fremdlinge in Ägypten waren.<sup>373</sup>

Im Heiligkeitgesetz wurde die Begründung von dem Aufenthalt Israels als Fremdlinge übernommen<sup>374</sup>. Bei dem Fall von Lev 19,34 verknüpft sich die Begründungsformel (Selbstvorstellungsformel) »Ich bin der Herr, euer Gott« wie sehr häufig asyndetisch mit dem vorangehenden Begründungssatz. Hier in Lev 19,34 verlangt Jahwes Herrschaftsanspruch den Gehorsam Israels, die Fremdlinge wie sich selbst zu lieben.

In Dtn 10,17f ist übrigens das Wesen Gottes, dessen Interesse besonders dem Recht der sozial Schwächeren gibt, dargestellt, und dadurch wird von Israel gefordert, die Fremdlinge zu lieben, gleich wie in Lev 19,34.

Es bleibt noch etwas zu sagen von der Begründung in Ex 23,9b. Den durch Waw-Kopulativ eingeleiteten Begründungssatz »...denn(ו-) ihr kennt das Herz des Fremdlings, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid« kann man nur hier finden innerhalb des Alten Testaments; er hat sonst keine Parallele. In diesem Satz zeigt sich eine Schönheit der Wort- und Gedankenkombination von נפש und ידע. Das Wort נפש beschreibt »Verlangen, Bedürfnis, Dringlichkeit«, und das Wort scheint mehr als nur ein Wissen um etwas zu suggerieren. Vielmehr ist in ihm die Besorgnis um die Mitmenschen impliziert. Wir können hier einen Anklang an die Verse Spr 12,10; 29,7 erkennen.

Der Gerechte kümmert sich um das Wohlergehen seines Viehes (יֹדֵעַ צְדִיק נֶפֶשׁ בְּהֵמָתוֹ), aber das Herz der Gottlosen ist grausam (Spr 12,10).

Der Gerechte ist bedacht auf den Rechtsanspruch der Geringen (יֹדֵעַ צְדִיק דֵּין הַלֵּוִים); der Gottlose versteht sich nicht auf Erkenntnis (Spr 29,7).

... ihr kennt das Herz des Fremdlings (אֲתֵּינְפֶשׁ הַנֶּזֶר וְאַתֶּם יֹדְעֵהֶם), weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid (Ex 23,9).

Damit meine ich nicht, dass in diesem Begründungssatz mit Sicherheit weisheitliche Beeinflussung vorliegt, sondern nur ihre Wahrscheinlichkeit.

In Ex 23,9b ist intendiert, bei den einzelnen Israeliten konkretes Handeln für den נר hervorzurufen. Eine solche ethische Aufforderung übertritt die Grenze des Rechts, gleichwie in Ex 23,4-5. Interessant ist, dass Ethos und Recht, die menschlichen

<sup>373</sup> H. Rücker, Begründungen, 59.

<sup>374</sup> Ebd.



Erfahrungen und Gottes Autorität zusammengefügt sind. Es geht hier nicht um „die Ausdifferenzierung des Ethos aus dem Recht“<sup>375</sup>, sondern um ihre Vereinigung. Hinter dieser ethischen Aufforderung steht der Gott, der Israel aus Ägyptenland herausgeführt hat und der barmherzig ist.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die Begründungssätze im weiteren Sinne mittels Gottes Autorität und seines Herrschaftsanspruchs bzw. der Furcht Jahwes sowie durch die menschlichen Erfahrungen dazu beitragen wollen, das eigene Verhalten derer fruchtbar zu machen, die diese Bestimmungen lesen und hören.

Zum Schlußsatz passt gut Gemsers Bemerkung:

“The motive clauses with their appeal to the common sense and to the conscience of the people disclose the truly democratic character of their laws, just as those of the religious kind testify the deep religious sense and concentrated theological thinking of their formulators. The organic connection of Israel’s history and religion finds one of its most striking expressions in the historico-religious motivations of its laws.”<sup>376</sup>

### 3.5. Zusammenfassung und Ergebnis

Im Anschluss an die skizzenhaften Beobachtungen über die Satzformen in Ex 23,1-9 kann man zusammenfassend folgendes sagen:

Der Prohibitiv als mit **⌕** + Impf. formulierte Satzform unterstreicht die Intensität der Forderungen. Hinter dieser Form steht die göttliche oder humane Autorität, und aus dieser Autorität werden die durch Forderungen geprägten ethisch-moralischen bzw. kultisch-religiösen Vorschriften oder Bestimmungen hergeleitet, die in bestimmten Lebensbereichen als Normen für das Zusammenleben wie Recht fungieren. Die das Zusammenleben in großen Familien oder Sippen in Ordnung bringenden Normen sollten den Einzelnen den Maßstab des richtigen Verhaltens unter den Mitmenschen lehren.

Möglicherweise basieren die apodiktisch formulierten Rechtssätze in einer Prohibitivreihe auf solchen Lebensregelungen oder Bestimmungen. Mit der Zeit wird der Jahweglaube mittels dieser Form ausgedrückt bzw. dringt in diese positiv oder negativ formulierten Normen ein. Solche Normen oder Bestimmungen werden dann in

<sup>375</sup> E. Otto, Ethik, 81ff.; ders., Ausdifferenzierung, 107.

<sup>376</sup> B. Gemser, Motive Clause, 63.

Rechtssammlungen und der Weisheitsliteratur gesammelt und aufgenommen. Das gilt auch für den kultischen Bereich.

Die Prohibitive neigen zur Bildung von Reihen von Bestimmungen bzw. Ge(Ver)boten und werden durch Begründungen erweitert, diese Begründungen aber werden ungleichmäßig beigegeben.

Der Vetitiv als mit לֹא + Impf. formulierte Satzform, die zur Beschreibung der Erwartung und des Wunschs einer Person unter einem bestimmten Umstand gebraucht wird, ist fast über das ganze Alte Testament verteilt – relativ häufig in der Weisheitsliteratur, ziemlich selten in Rechtssammlungen – und fast immer mit Begründungen oder einer Motivierung verbunden. Solche Zusammenstellung ist charakteristisch für das Sprüchebuch und Kohelet. In den Mahnsprüchen kommt die Begründung sehr häufig vor.

Anders als die Prohibitive bildet der Vetitiv keine eigenen Reihen von Bestimmungen<sup>377</sup>. Die Grenze im Intensitätsunterschied zwischen Prohibitiv und Vetitiv festzustellen ist bei manchen Fällen zwar schwierig. Aber in unserem Fall genügt es zu sagen, dass die Absicht des Gebrauchs des Vetitivs in Ex 23,1.7 eine andere als beim Prohibitiv ist.

Wie die Jussivform ist die Wenn-du-Form über das Alte Testament verstreut - außer in den Gesetzessammlungen - und verweist auf eine lange Geschichte des Gebrauches. Formal ist diese Form dem kasuistisch formulierten Rechtssatz ähnlich, aber inhaltlich intendiert sie etwas anderes als die kasuistischen Rechtssätze. Da diese Form von unterschiedlichen Leuten, z.B. Weisen, Propheten, Königen und Ältesten in Gebrauch genommen worden ist, ist es schwierig, den Ursprungsort festzustellen. Um der Eigenschaft dieser Formulierung willen ist diese Form passend zum Überzeugen bzw. Belehren.

Ex 23,4-5, die in der Protasis durch die Wenn-du-Form formuliert sind und da eine konkrete Lebenslage darstellen und zugleich in der Apodosis eine bestimmte Forderung zum Ausdruck bringen, versuchen eine alltägliche schwierige und unangenehme Situation zu überwinden, indem sie an eine aus einer kleinen Dorfgemeinde entsprungene Lebensgemeinschaft um einen aktiven Erweis der Mitmenschlichkeit appellieren.

In den Rechtssammlungen kommen durch verschiedene grammatische Partikel, z.B. כִּי, לְמַעַן, וְ, פֶּן..., eingeleitete oder asyndetisch formulierte Begründungssätze oft vor.

<sup>377</sup> Eine einzige Ausnahme bildet Obadia 12-15.

Diese Begründungssätze enthalten eine Begründung oder eine Motivation, die Interesse an verschiedenen Lebensbereichen zeigt. Anhand der Autorität Gottes, seines Herrschaftsanspruches bzw. der Furcht Jahwes sowie durch die menschlichen Erfahrungen, die darin implizit oder explizit ausgedrückt sind und oft eine religiös-theologische Denkweise aufweisen, wird dazu aufgefordert, Rechtsbestimmungen zu befolgen oder Gehorsam gegenüber Rechtssätzen zu leisten. Dabei soll das eigene Verhalten gegen Mitmenschen berücksichtigt werden, indem an Gewissen und „common sense“ appelliert wird. Die Begründungssätze in Ex 23,1-9 scheinen das Anliegen der Verfasser von Ex 23,1-9 zu unterstreichen, dass die soziale Gerechtigkeit im Gerichtsverfahren ihren Lauf nehmen soll.

In Bezug auf die Verwendung verschiedener Satzformen in Ex 23,1-9 lässt sich folgendes sagen:

In den durch die Prohibitivform dominierten Grundtext werden andere Satzformen eingesetzt. Damit wird die durch die Prohibitive ausgedrückte autoritative Unbedingtheit in den jeweiligen Bestimmungen mittels anderer Satzformen mit ermahnenden, die Heftigkeit der Situation entschärfenden bzw. abmildernden Zügen gedämpft. Die durch die wechselnden Satzformen zum Ausdruck gebrachten Unterschiede der Intention werden entweder erreicht durch die Satzform per se und ihre Stellung in die Mitte des Abschnittes (V.4-5) oder durch die Zusammenstellung von Vetitiven mit Begründungssatz in der chiasmischen Struktur in diesem Abschnitt (V.1b.7b) oder durch den pädagogischen Charakter eines Begründungssatzes (8b) oder durch Anspielung an die geschichtliche Erfahrung anhand von Empathie, die auf die Bereitschaft zielt, sich in die Einstellung anderer Menschen einzufühlen und sich ihrer anzunehmen. Die auf der in einer relativ egalitären Gesellschaft ausgebildeten Solidarität bzw. Mitmenschlichkeit beruhende ethische Aufforderung, die aus den Alltagserfahrungen herauskristallisierte Lebensweisheit und die an die befreiende, rettende Heilstat erinnernde geschichtliche Erfahrung des Volks werden in einer Gesellschaft aufgerufen, in der die herkömmliche Wertvorstellung der früheren Zeit schwankend geworden und geschwächt ist. Damit trachten die Verfasser durch Benutzung der anderen Satzformen und durch die Verschärfung der Paränese in den erweiterten Texten in vollem Bewusstsein, dass die Abläufe im Gerichtsverfahren in der Tat der Hand der sozial-wirtschaftlich Mächtigen ausgeliefert sind, danach, dass die durch die Prohibitivform ausgedrückten Bestimmungen zugunsten der sozial Schwächeren durchgesetzt werden können, indem Recht und Gerechtigkeit im Gericht

zur Durchführung gebracht werden, – was wiederum Maßstab der Sozialkritik bei den klassischen Propheten ist.

Letztlich spiegelt sich hier das Ethos der führenden Schicht wider. Deshalb können wir nicht mehr sagen, als dass die Durchsetzbarkeit dieser Bestimmungen im Dunkeln bleibt. Dennoch ist von Belang, dass sich in diesem Abschnitt das Bemühen findet, die Härte der Situation im Gericht abzumildern und zu überwinden, indem verschiedene Satzformen benutzt werden, auch wenn das damit Ausgedrückte rhetorisch bleibt.

## 4. Probleme in der Gerichtsbarkeit

### 4.1. Die falsche Zeugenaussage als Zeuge bzw. bei der Anklage (Ex 23,1)

Ex 23,1 steht am Anfang des Abschnittes, der die Anweisungen für das richtige Verhalten in Rechtsverfahren enthält. Dass dieser Vers vorangestellt ist, ist ein Hinweis darauf, dass sich die falsche Zeugenaussage als Hauptproblem stellt. Dieser Vers lautet:

Du sollst kein falsches Gerücht (שמוע שוא) reden.  
 Du sollst mit dem Ungerechten (רשע) nicht  
 zusammenwirken, ein gewalttätiger Zeuge  
 (ער חמוס) zu sein.

In V.1a geht es nicht um „eine allgemeine ethische Maxime, sondern um ein Rechtsgeschehen“<sup>378</sup>, nämlich um ein leeres, nichtiges, grundloses Gerücht. Das Wort שמוע, dessen Bedeutung „Hörensagen, Kunde, Nachricht“<sup>379</sup> ist, kommt zusammen mit שוא vor. Wenn meine Beobachtung richtig ist, wird das Wort שמוע nur in Ex 23,1 im gerichtlichen Kontext in Gebrauch genommen. Was das Wort שמוע im Sinne hat, kann durch Lev 5,1 verdeutlicht werden:

Und wenn jemand sündigt, daß er die Stimme der  
 Verfluchung hört (שמוע), und er war Zeuge, sei es,  
 daß er es gesehen oder gekannt hat, - wenn er es nicht  
 meldet, dann soll er seine Schuld tragen;

Zunächst fällt unser Blick auf das Wort שוא. Das Nomen שוא ist ziemlich weit verstreut (53mal) und begegnet öfter in Propheten, Psalmen und Weisheit<sup>380</sup>. Zur Bedeutung dieses Wortes behauptet S. Mowinckel, dass „»das Unheilbringende« zu der Grundbedeutung der Wurzel gehört“, dass „bei diesem Unheil ganz besonders an das durch Zauber gestiftete Unheil gedacht wird“<sup>381</sup>. Dagegen ist Sawyer anderer Meinung: Mowinckels Theorie ist schwer zu beweisen und das Wort שוא kann im ganz allgemeinen Sinne gebraucht werden<sup>382</sup>. M. Görg, der auch die Mowinckelsche magische Grundbedeutung in Frage stellt, schlägt die Bedeutung „Leere“ vor, die aus

<sup>378</sup> H.J. Stoebe, Das achte Gebot, 122.

<sup>379</sup> KBL<sup>3</sup>.

<sup>380</sup> F.V. Reiterer, Art. שוא, 1104.

<sup>381</sup> S. Mowinckel, Psalmenstudien I, 56; vgl. auch M. Klopfenstein, Lüge, 315f.; G. von Rad, Deuteronomium, 42.

<sup>382</sup> J.F.A. Sawyer, Art. שוא, 882; F.V. Reiterer, *šāw*, 210, kommt zum Ergebnis, dass „šāw‘ nie direktes Objekt irgendeines Handlungsverbes ist: man macht šāw‘ nicht; daher scheidet die Verwendung als ‚Zauber‘ aus.“

dem ägyptischen Nomen šw hergeleitet ist<sup>383</sup>. Übrigens erscheint dieses Wort שוא im dritten Gebot (Namensverbot), dessen Bedeutung in der heutigen Forschung immer noch umstritten ist<sup>384</sup>.

Es ist vorstellbar, dass ein Kläger im Gericht in Beweisnot geraten ist, und dann zur List des Meineids greifen könnte. Er würde den Gottesnamen gebrauchen, um dadurch die Rechtssache zum Sieg zu bringen.

In diesem Kontext kann man sagen, dass Ex 23,1 einen sachlichen und wörtlichen Anklang an dem dritten Gebot findet<sup>385</sup>. Im dritten Gebot begegnet das Wort שוא. Hier wird dieses Wort mit der Präposition ל adverbial verwendet. Über das Vorkommen dieses Wortes שוא im dritten Gebot schreibt M. Görg folgendermaßen:

„Bei der relativ jungen Bezeugung des hebr. šāw' und dem vermutlichen Sitz in weisheitlicher Terminologie ließe sich denken, daß hier ein äg. Fremdwort vorliegt, das auch in den Dekalog Eingang gefunden hat.“<sup>386</sup>

Da die Untersuchung der Beziehung des dritten Gebots zu Ex 23,1 über meine Aufgabe hinausgeht, werde ich nicht auf sie eingehen.

Hier darf man die Frage stellen, ob ein Bedeutungsunterschied zwischen שוא und שקר vorhanden ist. In dem neunten Gebot begegnen uns beide Worte: in Ex 20,16 עד שקר, in Dtn 5,20 עד שוא. M. Klopfenstein sieht eine Abweichung in der Nuancierung von beiden und schreibt darüber im folgenden:

„Während der Ausdruck 'ed šaeqoer mehr das Verhältnis des Zeugen zum re<sup>a</sup> zur Sprache bringt (ein Zeuge, der durch seine falsche Aussage am Nächsten treubruchig wird), geht die

<sup>383</sup> M. Görg, Mißbrauch, 17.

<sup>384</sup> Vgl. dazu T. Veijola, Das dritte Gebot, 1f, der bei den unterschiedlichen Positionen drei grundsätzliche Alternativen unterscheidet:

1. Das Namensverbot ist gegen den Falschschwur, den Meineid gerichtet, vgl. dazu B. Lang, Meineid, 97-105; M. Klopfenstein, Lüge, 316; E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 61 Anm. 2; G. von Rad, Theologie I, 197; A. Jepsen, Dekalog, 277-304 (dort S. 291); G. Braulik, Deuteronomium 1- 16, 51.
2. Das Verbot ist gegen die Verwendung des Gottesnamens im magischen Kontext gerichtet, vgl. dazu E. Nielsen, Zehn Gebote, 80; G. von Rad, Deuteronomium, 42 (anders als in seiner »Theologie« s.o.); A. Phillips, Criminal Law, 54; M. Noth, Exodus, 122; Sch. Ben-Chorin, Tafeln, 68; E. Otto, Kultus und Ethos, 161-179 (dort S. 165).
3. Das Gebot ist nicht auf ein einzelnes spezifisches Delikt eingeschränkt, sondern bezieht sich auf jeglichen Mißbrauch des Gottesnamens, sei es vor Gericht, im privaten Alltag, im Kult oder in der Prophetie, d.h. praktisch in allen Bereichen des Lebens, vgl. dazu J.J. Stamm, Dekalog, 47; H. Gese, Dekalog, 121-138 (dort S. 133f.); W.H. Schmidt, Erwägungen, 201-220 (dort S. 205f.); W. Zimmerli, Grundriß, 107; H. Schüngel-Straumann, Dekalog, 96f.; A.D.H. Mayes, Deuteronomy, 168; F.-L. Hossfeld, Dekalog, 243-247; F. Crüsemann, Bewahrung, 51f.; A. Meinhold, Jüdische Stimmen, 159-168 (dort S. 159-161).

<sup>385</sup> Vgl. E. Nielsen, Zehn Gebote, 80.

<sup>386</sup> M. Görg, Mißbrauch, 17.

Wendung *‘ed šāw*’ mehr in der Richtung einer Charakterisierung des Wesens des Zeugen selber (ein Zeuge, dessen Wesen Nichtigkeit, Bosheit, Charakterlosigkeit ist). M.a.W.: das erste trifft mehr die Funktion des Zeugen, das zweite mehr seine Qualität, seine Gesinnung.<sup>387</sup>

Aber wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass in dem einen Abschnitt Ex 23,1-9 **שוא** (in V.1a: **שמע שוא**) und **שקר** (in V.7a: **דבר-שקר**) nebeneinander gebraucht werden, dass V.1a und V.7a sachlich in einer engen Beziehung stehen, dass „an den poetischen und prophetischen Stellen das Wort **שוא** entweder auch als Parallele zu den Wörtern **שקר** (Ps 144,8.11) und **כזב** (Spr 30,8) oder als Synonym des erstgenannten erscheint (Jes 59,4; vgl. V.3)“<sup>388</sup>, schließen wir daraus, dass im Kontext der Rechtsprechung **שוא** als Synonym für **שקר** verwendet ist<sup>389</sup>.

Zusammenfassend können wir sagen, dass in V.1a untersagt wird, leeres, grundloses Hörensagen oder Gerede aufzunehmen und es als Grundlage einer Anklage auszunützen. Sachlich V.1a ergänzend schließt V.1b an, weil es bei dem Wort **ער** in V.1b weniger um einen Zeugen als um einen Ankläger geht. Nach Seeligmann hat das Wort **ער** „eben in den älteren Stadien des biblischen Rechtsdenkens eine Doppelbedeutung“, nämlich Zeuge und Ankläger<sup>390</sup>.

Mit solchem Verständnis des Wortes **ער** könnte V.1b sinngemäß übersetzt werden:

Du sollst mit einem Schuldigen (**רשע**) nicht zusammenwirken, dass du als ein gewalttätiger Zeuge auftrittst.

So steht V.1b in engem Zusammenhang mit V.1a. Das Wort **רשע** hat in V.7bβ eine Entsprechung. Die juristische Anwendung der Antithetik von **צידק** und **רשע** und die Vetitivform sind oben schon erwähnt worden.

In V.1b heißt es im Vetitiv wörtlich: „Du sollst deine Hand nicht mit dem Ungerechten zusammen legen ....“ Wie die Verbindung **נשא ראש** (Gen 40,20; 2.Kön 25,27; Hi

<sup>387</sup> M. Klopfenstein, Lüge, 21; vgl. S. Mowinckel, Psalmenstudien I, 50ff.

<sup>388</sup> T. Veijola, Das dritte Gebot, 9; vgl. auch F.L. Hossfeld, Dekalog, 81-84.

<sup>389</sup> Vgl. dazu A. Graupner, Dekalogfassungen, 319; H. Reventlow, Gebot und Predigt, 44; T. Veijola, Das dritte Gebot, 9.

<sup>390</sup> I.L. Seeligmann, Terminologie, 262; L. Köhler, Rechtsgemeinde, 152; E. Würthwein/O. Merk, Verantwortung, 71; zu den unterschiedlichen Funktionen der Zeugen vgl. auch B. Gemser, The Rib-or Controversy-Pattern, 130 Anm. 1: “Heb. *‘ed* can mean plaintiff, accuser, as well as witness and even judge”; vgl. dazu auch A. Schenker, Zeuge, 87-90, der drei Funktionen von Zeugen unterscheidet: 1. Augenzeugen. 2. Bürger. 3. Die für das Recht verantwortlichen Personen wie Richter, Älteste, König, d.h. Garanten des Rechts.

10,15) und נשא פנים (Ps 82,2; Hi 11,15; 22,26; Spr 18,5) in der Gerichtshandlung beim Freispruch gebraucht wird, was vermutlich zu alter Sitte gehört, so scheint die Verbindung von Körperteilen wie z.B. »Mund« (Num 35,30; Dtn 17,6; 19,15; Spr 19,28) oder »Hand« (Ex 23,1) mit dem ער traditionell zu tun zu haben<sup>391</sup>.

- Spr 10,10: Wer mit den Augen zwinkert, verursacht Schmerz, und wer närrische Lippen hat, kommt zu Fall.
- Spr 11,20: Ein Greuel für den HERRN sind die mit verschlagenem Herzen; aber sein Wohlgefallen sind Menschen mit untadligem Wandel.
- Spr 12,19: Die wahrhaftige Lippe besteht für immer, aber nur einen Augenblick lang die lügnerische Zunge.
- Spr 12,22: Ein Greuel für den HERRN sind Lippen, die lügen; wer aber Treue übt, hat sein Wohlgefallen.
- Spr 16,30: Wer seine Augen zukneift, tut es, um Falschheit zu ersinnen; wer seine Lippen zusammenkneift, hat das Böse schon fertig.

An diesen Belegstellen stellen die Körperteile die eigenen Charaktereigenschaften des Menschen dar, dessen verkehrte, gegen Mitmenschen gerichtete böse Absichten Unheil anrichten. Besonders Spr 6,16-19 schildert summarisch die Körperteile dessen, den Jahwe haßt:

- 16 Sechs Dinge sind es, die dem HERRN verhaßt sind, und sieben sind seiner Seele ein Greuel:
- 17 Stolze Augen, falsche Zunge und Hände, die unschuldiges Blut vergießen,
- 18 ein Herz, das heillose Anschläge schmiedet, Füße, die eilig dem Bösen nachlaufen,
- 19 wer Lügen vorbringt als falscher Zeuge und wer freien Lauf läßt dem Zank zwischen Brüdern. (Spr 6,16-19).

„Der unangebrachte Gebrauch von menschlichen Organen und Gliedern, des Mundes, der Augen, der Füße und der Finger, lässt auf eine Verkehrtheit des Herzens schließen, des menschlichen Zentrums, das Denken und Fühlen umfasst und nur auf das Böse ausgerichtet ist, das alsbald im Anstiften von Streitigkeiten sichtbare Wirklichkeit wird“<sup>392</sup>. Mit anderem Wort rufen ihre Effekte Blutvergießen, Schädigung, Streit, d.h. eine von Gewalt beherrschte Situation hervor.

<sup>391</sup> I.L. Seeligmann, Terminologie, 270ff.

<sup>392</sup> O. Plöger, Sprüche, 65.



Die dem obengenannten Abschnitt vorangestellten Verse (Spr 6,12-15) zeigen eine gewisse Affinität:

- 12 Ein ruchloser Mensch (אָדָם בְּלִיעַל), ein heilloser Mann (אִישׁ אָוֶן) ist, wer umhergeht mit Falschheit im Mund,
- 13 wer zuzwinkert mit seinen Augen, ein Zeichen gibt mit seinen Füßen, einen Hinweis mit seinen Fingern,
- 14 wer Verkehrtheit trägt in seinem Herzen, Böses schmiedet zu aller Zeit, freien Lauf läßt dem Zank.
- 15 Darum kommt plötzlich sein Unglück; im Nu wird er zerschmettert ohne Heilung (Spr 6,12-15).

In diesem Abschnitt wird durch den Gebrauch von Partizipien ein nichtwürdiger Mensch (אָדָם בְּלִיעַל), ein heilloser Mensch (אִישׁ אָוֶן) plastisch dargestellt, der für Böses und Verkehrtheit die verschiedenen Körperteile einsetzt, deren listige Bewegungen zum ständigen Hader und Streit führen.

Gemeinsam ist beiden Abschnitten, dass sie den im Verborgenen ausgedachten Gebrauch der Körperteile und ihr destruktives Ziel beschrieben. Außerdem hat das plötzliche Verderben (V.14) dessen, der seine körperlichen Organe mißbraucht und den Anderen Böses antun will, eine lockere Beziehung mit dem Greuel oder Abscheu Gottes. Gottes Intervention findet sich auch in Ex 23,7bβ.

Durch diese Beobachtungen können wir darauf schließen, dass der Ausdruck שִׁית יָד in Ex 23,1b auf Vernichtungsabsicht bzw. Blutvergießen hindeutet, was in Rechtsstreiten im Inneren geplant werden könnte, dass die Ausdrücke, die mittels der Körperteile bestimmte Absichten schildern, im alltäglichen Leben verbreitet sind, dass dadurch derjenige, der mit dem Schuldigen ein geheimes Komplott geschmiedet hat, als עַד חַמָּס auftritt. Solche Auffassung wird durch die Erhellung der Bedeutung von חַמָּס verdeutlicht.

In erster Linie ist durchzusehen, welchen Sinn das Substantiv חַמָּס hat. Allerdings ist es nicht einfach, mit einem Wort die Bedeutung dieses Substantivs zu fassen, da es an vielen verschiedenen Stellen mit voneinander ein bisschen abweichenden Bedeutungsschattierungen vorkommt. Deswegen kann es von Nutzen sein zu sehen, welche Worte in Parallele zu חַמָּס stehen. Mit diesem Wort gehört eine Vielzahl von Synonymen zusammen. Die Folgenden gehören dazu: אָוֶן (Unheil: Ps 55,11; Jes 59,6f;

Hab 1,3), גִּאֲוָה (Hochmut: Ps 73,6), דָּם (Blut: Ri 9,24; Ps 72,14; Jer 51,35; Ez 7,23; Hab 2,8.17; Joel 4,19), רָעָה רָעָה (böser Wandel: Jona 3,8), הָיָה (Verderben: Ps 55,12), חֲלָב (Verstockung: Ps 73,7), חָלִי (Qual: Jer 6,7), מָרוֹן (Streit, Zank: Hab 1,3), מְהוּמָה (Bestürzung, Unruhe: Am 3,9), מַכָּה (Plage: Jer 6,7), מַשְׁכֵּיוֹת לֵבָב (Pläne des Herzens: Ps 73,7), מִרְמָה (Hinterlist, Trug: Ps 55,12; Jes 53,9; Zeph 1,3), עָמָל (Unheil: Ps 10,7; 55,11; Hab 1,3), עוֹלָה (Schlechtigkeit: Jes 59,3), עוֹן (Fehl: Jes 59,3), עֲשָׂק (Bedrückung: Ps 73,8; Jer 6,6f.), עֲשׂוּקִים (Bedrückung: Am 3,9f.), רָע (Bosheit: Ps 73,8), רָעָה (Bosheit: Jer 6,7), רִיב (Hader: Ps 55,10; Jes 59,6; Hab 1,3), רִמְיָה (Täuschung, Trug: Mi 6,12), רִשְׁעָה (Frevel: Spr 4,17), שִׁבְרָה (Zusammenbruch: Jes 59,7; 60,18), שִׁקָּר (Lüge: Jes 59,3; Mi 6,12) und חָלָה (Bedrückung: Ps 55,12).

Das Wort חָמָס begegnet in der Priesterschrift in Gen 6,11.13. Durch das Wort חָמָס wird die Verderbnis der Erde vor der Sintflut bezeichnet, die auf die durch Unmoralität verursachte Verwirrung in der Menschenordnung hinweist. Die Erde war voll von Gewalt. In Gen 49,5 zeigt es das Blutvergießen an, das Jakobs Söhne Simeon und Levi hinterlistig den Sichemiten angetan haben.

Besonders in der prophetischen Sprache begegnet שָׁד gehäuft als Synonym zu חָמָס (Jes 59,6f; 60,18; Hab 2,17) und חָמָס וְשָׁד werden wie eine feste Formel verwendet (Am 3,10; Hab 1,3; Jer 6,7; 20,8; Ez 45,7). Zu diesem Wortpaar bemerkt J. Jeremias folgendes: „Mit der Zusammenordnung beider Begriffe hat Amos auf seine Nachfolger stark eingewirkt“<sup>393</sup>. Über seine Bedeutung ist I.L. Seeligmann dieser Ansicht: שָׁד bedeutet „die an Gut und Besitz verübte Gewalt“, „חָמָס... ursprünglich den Angriff auf das Leben, den Mordversuch“<sup>394</sup>.

Im sozialen Bereich bedient Amos sich dieses Wortpaares, um die durch den lebensbedrohenden Angriff auf die sozial Schwächeren widerrechtlich erworbenen Schätze zu kritisieren (Am 3,10; vlg. 6,1-3). Bei Mi 6,12; Zeph 1,9 bezeichnet חָמָס die Gewalttätigkeiten der Reichen und Oberschichten im Palast, deren Hauptanliegen im

<sup>393</sup> J. Jeremias, Amos, 40.

<sup>394</sup> I.L. Seeligmann, Terminologie, 257f. H.J. Stoebe, Art. חָמָס, 584, der den Bedeutungsunterschied beider Wörter folgendermaßen bestimmt: „das Gewicht [liegt] bei *šād* auf dem aktiven Tun, bei *ḥāmās* auf dem Wesen bzw. der Folge der Tat...“

Geldverdienen durch Kreditgeschäfte liegt<sup>395</sup>. Ihr Handeln ist deshalb der prophetischen Sozialkritik unterzogen, weil ihr Reichtum als ungerecht erbeuteter Besitz durch die Ausbeutung der Armut der Armen akkumuliert werden konnte.

Im Bereich des Rechts und Gerichts handelt es sich bei חַמָּס um falsche Anklage und um korruptiertes Gericht, wo Unterdrückung, Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit herrschen<sup>396</sup>.

Im Bezug auf עַר חַמָּס in Ex 23,1b zeigt wohl die Geschichte vom Justizmord an Nabot (1.Kön 21,1-16), was für einen Menschen עַר חַמָּס in Wirklichkeit ist. In dieser Rechtssache ließ Isebel Leute suchen, um falsche Anklage gegen Nabot zu erheben. Nach den Anweisungen Isebels stellten die Ältesten und Oberen in der Stadt Nabot zwei ruchlose Männer gegenüber, die בְּנֵי-בָלִיעַל genannt werden (1.Kön 21,10.13). Auf Grund der Zeugenaussagen dieser Männer wurde Nabot zum Tode verurteilt und gesteinigt. So impliziert die in diesem juristischen Kontext verwendete Wendung בְּנֵי-בָלִיעַל die Zerstörung der Gesellschaftsordnung.

Obwohl das Wort בָּלִיעַל<sup>397</sup> an verschiedenen Stellen vorkommt, scheint einzig Spr 16,27 für das richtige Verständnis von בְּנֵי-בָלִיעַל bezüglich des Charakters des Zeugen von Bedeutung zu sein. Dieser Vers lautet:

Ein ruchloser Mann (אִישׁ בָּלִיעַל) gräbt Unheil, und  
auf seinen Lippen ist es wie sengendes Feuer (Spr  
16,27).

An anderer Stelle im Sprüchebuch (6,12) findet sich der ähnliche Ausdruck

אָדָם בָּלִיעַל. Hier wird אִישׁ בָּלִיעַל zu אָדָם בָּלִיעַל variiert. Solche Änderung ist belanglos. Wichtig vielmehr ist das durch die auf 6,12a folgenden Partizipien dargestellte Verhalten des אָדָם בָּלִיעַל, das die Eigenschaft dieses „ruchlosen Mannes“ oder „nichtswürdigen Mannes“ zeigt. Noch einmal führe ich den betroffenen Abschnitt an.

<sup>395</sup> R. Kessler, Micha, 280.

<sup>396</sup> Ps 7,17; 25,19; 55,10; 58,3; 140,2.5; Jes 59,6; Jer 20,8; Hab 1,2f.; Hi 19,7.

<sup>397</sup> Dtn 13,14; 15,19; Ri 19,22; 20,13; 1 Sam 1,15; 2,12; 10,27; 25,17.25; 30,22; 2 Sam 16,7; 20,1; 22,5; 23,6; 1 Kön 21,10.13; 2 Chr 13,7; Hi 34,18; Ps 18,5; 41,9; 101,3; Spr 6,12; 16,27; 19,28; Nah 1,11; 2,1.

Die Etymologie von בָּלִיעַל bleibt unsicher und umstritten. Als Bedeutung werden durch die Verbindung בלי + einer Form von Wurzel יעל „Unnützlichkeit, Nichtigkeit“ oder auf Grund der arabischem Wurzel בלע „Verwirrung, Zerstörung“ vorgeschlagen (B. Otzen, Art. בליעל, 655).

- 12 Ein ruchloser Mensch (אָדָם בְּלִיעֵל), ein heilloser Mann (אִישׁ אָוִן) ist, wer umhergeht mit Falschheit im Mund (הוֹלֵךְ עִקְשׁוֹת פֶּה),  
 13 wer zuzwinkert mit seinen Augen (קָרִין בְּעֵינָיו), ein Zeichen gibt mit seinen Füßen (מֵלֵל בְּרַגְלָו), einen Hinweis mit seinen Fingern (מִזְכֵּה בְּאֶצְבָּעָתָיו),  
 14 wer Verkehrtheit trägt in seinem Herzen, Böses schmiedet (תַּהֲפֹכֹת בְּלִבּוֹ חָרַשׁ רָע) zu aller Zeit, freien Lauf läßt dem Zank.

Das hier geschilderte Verhalten, das für die Gottlosen charakteristisch ist, hat, wie oben gesagt, eine Beziehung zum Gebrauch der Körperteile<sup>398</sup>.

Auch in Spr 16,27 wird אִישׁ בְּלִיעֵל an der Spitze einer Reihe erwähnt, die in VV. 27-30 vorhanden ist. Hier sind אִישׁ בְּלִיעֵל (ein ruchloser Mann), אִישׁ תַּהֲפֹכֹת (ein Mann der Falschheit) und אִישׁ חָמָס (ein Mann der Gewalttat) zugeordnet:

- 27 Ein ruchloser Mann (אִישׁ בְּלִיעֵל) gräbt Unheil, und auf seinen Lippen ist es wie sengendes Feuer.  
 28 Ein Mann der Falschheit (אִישׁ תַּהֲפֹכֹת) entfesselt Zank, und ein Ohrenbläser entzweit Vertraute.  
 29 Ein Mann der Gewalttat (אִישׁ חָמָס) verlockt seinen Nächsten und führt ihn auf einen Weg, der nicht gut ist.  
 30 Wer seine Augen zukneift, tut es, um Falschheit zu ersinnen; wer seine Lippen zusammenkneift, hat das Böse schon fertig (Spr 16,27-30).

Der oben angeführte letzte Vers schließt die Charakterisierung der Menschen ab, die das soziale Leben bedrohen, wobei es interessanterweise noch einmal wieder um den Gebrauch von Körperteilen geht, die die Lebensordnung zu zerstören versuchen. Darüber schreibt O. Plöger folgendes: „Zwei Merkmale werden genannt, an denen die unheilvollen Pläne auch äußerlich zu erkennen sind: Das Zusammenkneifen der Augen ...deutet auf die geheime Planung hin, während das Zusammenpressen der Lippen die Entschlossenheit zur Durchführung des Planes bekundet, als wäre die boshafte Tat bereits geschehen.“<sup>399</sup>

Unter dem Aspekt der Gewalttat kann über die Stelle auch etwas anders gedacht werden. A. Meinhold weist nicht auf “physische Gewalt”, sondern auf “Überredungskunst” hin.

<sup>398</sup> R.N. Whybray, Proverbs, 98.

<sup>399</sup> O. Plöger, Sprüche, 196.

Mittels solcher Gewandtheit versucht der **אִישׁ חָמָס** mit der Unterstützung einer “verstärkten Clique” das geschmiedete gewalttätige Komplott durchzuführen<sup>400</sup>.

In Ps 140,2-5 wird das Charakteristikum des **אִישׁ חָמָס** (V. 2.5) oder des **אָדָם רָע** (V. 2) geschildert.

- 2 Errette mich, HERR, von bösen Menschen  
(**בְּאֲדָם רָע**). Vor gewalttätigen Männern  
(**בְּאִישׁ חָמָסִים**) behüte mich,
- 3 die Bosheiten ersinnen im Herzen, die täglich Krieg  
erregen.
- 4 Sie haben geschärfte Zungen wie eine Schlange.  
Otterngift ist unter ihren Lippen.
- 5 Bewahre mich, HERR, vor den Händen des  
Gottlosen (**בְּיַדֵּי רָשָׁע**), vor dem Mann der  
Gewalttaten (**בְּאִישׁ חָמָסִים**) behüte mich, die  
beschlossen haben, meine Tritte umzustößen!  
(Ps 140,2-5)

In diesem persönlichen Klagelied geht es um die Bitte um Rettung vor den boshaften Feinden, deren Reden giftig wie eine Schlange in die Seele der Bedrängten hineinkriecht, wobei es sich um Zungen und Lippen eines Menschen handelt, dessen Denken vom Herz aus böse ist, was dem sozial Schwachen das Leben entzieht. So ist die Schilderung der Feinde sehr bildhaft und nicht konkret.

Außerdem kommt der Ausdruck **אִישׁ חָמָס** in Ps 18,49 (= 2.Sam 22,49) vor zusammen mit **קָמִי** und **אִיבִי**.

der mich rettete vor meinen zornigen Feinden (**אִיבִי**).  
Du erhöhst mich über die, die gegen mich  
aufstanden (**קָמִי**); von dem Mann der Gewalttat  
(**אִישׁ חָמָס**) hast du mich befreit (Ps 18,49).

In diesem Vers ist die persönliche Eigenschaft des **אִישׁ חָמָס** bzw. sein Reden, Denken und Tun nicht präsent. So bietet die Stelle Entscheidendes zum Verstehen dieses Wortes. Vielleicht könnte diese Wendung in Ps 18,49 für ein hohes Alter sprechen<sup>401</sup>, da der ganze Ps 18 in 2 Sam 22 einen Zwilling hat. Aber nach wie vor ist es immer noch umstritten, Psalmen zu datieren<sup>402</sup>.

<sup>400</sup> A. Meinhold, Sprüche, 278.

<sup>401</sup> F.M. Cross/D.N. Freedman, II Samuel 22,15-34; R. Knierim, *cht'* und *chms*, 126; P.C. Craigie, Psalm 1-50, 171f. Über die verschiedenen älteren Datierungsversuche von Ps 18 vgl. F.L. Hossfeld, Wandel des Beters, 173.

<sup>402</sup> Vgl. M. Treves, Psalms, 28f.; P.D. Miller, Kingship, 129f.

Kurz gesagt, von der durch die Status-Constructus-Verbindung zum Ausdruck gebrachten Wendung **אִישׁ חָמָס** haben wir keine eindeutige Bedeutung feststellen können. Dennoch kann man aufgrund des Gesagten sagen, dass diese Wendung **אִישׁ חָמָס** schon von ziemlich alter Zeit her – angenommen, dass Psalm 18 (= 2.Sam 22) in frühe Zeit datierbar ist – in Gebrauch genommen und zur festen formelhaften Wendung geworden ist, die von Mund zu Mund im Volk gebraucht worden und möglicherweise in den Weisheitsspruch aufgenommen worden ist. Wenn jemand im alten Israel in einem bestimmten Kontext als **אִישׁ חָמָס** bezeichnet wurde, müsste jeder Mensch verstanden haben, was für ein Mann er war, so wie im Fall von »des Barfüßers Haus« (**בֵּית הַלְּוִי הַנֶּעֱלָ**) (Dtn 25,10). In diesem Zusammenhang könnte dasselbe für **אִישׁ חָמָס** gelten.

Bezüglich des Kontexts von Ex 23,1 kann man die Frage stellen, warum der terminus technicus **עַד חָמָס** gerade eben hier zum Vorschein kommt? Im Alten Testament gibt es einige Benennungen für den falschen Ankläger; er heißt **עַד שֶׁקֶר** (Ex 20,16; Dtn 19,18; Ps 27,12; Spr 6,19; 12,17; 14,5; 19,5.9; 25,18), **עַד שֶׁקָּרִים** (Spr 12,17), **שֹׂא** (Spr 24,28), **עַד בְּלִיעַל** (Dtn 5,20), **עַד פְּזֻבִּים** (Spr 19,28), **עַד-חָנָם** (Spr 21,28) oder **עַד-חָנָם** (Spr 24,28). Diese Benennung ist eine durch die sog. Status-Constructus Verbindung ausgedrückte attributive Näherbestimmung eines Nomens durch ein anderes im Genitiv<sup>403</sup>. Von all diesen Näherbestimmungen hat **חָמָס** die stärkste Prägung, viel stärker etwa als **שֹׂא**, das in Ex 23,1a verwendet wird.

Warum ist der Ausdruck **עַד חָמָס** unter diesen Benennungen ausgewählt? Die Antwort auf diese Frage ist dadurch gegeben, dass aufgrund der Stärke der Prägung dieses Ausdrucks wir zwischen Ex 23,1a und 1b einen sozialen Umbruch annehmen können, wobei die gesamtgesellschaftliche Solidarität zusammengebrochen ist und die ökonomisch-politisch Einflussreichen durch scheinbar legale Mittel die sozial Schwachen ausgebeutet und dadurch Geld und Gut akkumuliert haben<sup>404</sup>, indem die Feindschaft gegeneinander vertieft wird. Dabei kommt es nach wie vor zu Rechtsstreiten. Wie die Vielfalt der Benennungen zeigt, ist es vorstellbar, dass „falsche

<sup>403</sup> E. Jenni, Lehrbuch, 62.

<sup>404</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte I, 248ff.

Anzeige in der israelitischen Gesellschaft ein verbreitetes Übel war<sup>405</sup>. Hier meine ich die starke Korruption und Rechtsbeugung, wie sie in Am 5,10-12; Jes 5,22-23 beschrieben wird<sup>406</sup>:

- 10 Sie hassen den, der im Tor Recht spricht, und den, der unsträflich redet, verabscheuen sie.
- 11 Darum: Weil ihr vom Geringen Pachtzinsen erhebt und Getreideabgaben von ihm nehmt, habt ihr Häuser aus Quadern gebaut, doch werdet ihr nicht darin wohnen. Schöne Weinberge habt ihr gepflanzt, doch werdet ihr deren Wein nicht trinken.
- 12 Ja, ich kenne eure vielen Verbrechen und eure zahlreichen Sünden. - Sie bedrängen den Gerechten, nehmen Bestechungsgeld und drängen im Tor den Armen zur Seite (Am 5,10-12).
- 22 Wehe denen, die Helden sind im Weintrinken und tapfere Männer im Mischen von Rauschtrank;
- 23 die den Ungerechten wegen eines Bestechungsgeschenkes gerecht sprechen, den Gerechten aber ihre Gerechtigkeit absprechen! (Jes 5,22-23).

Die Erfahrung der sozialen Krise, die viele Leute in die Verelendung führt, und die prophetische Kritik daran mussten einen Teil der Oberschicht dazu bringen, ihre Verhaltensnormen zu überdenken. Es handelt sich um Menschen, die ihren Reichtum und Gedeihen als Gottes Segenszeichen angesehen haben, was auf dem Boden der höfischen Weisheitstradition beruht<sup>407</sup>. Der Verfasser des mit אָל beginnenden Versteils, der vermutlich zu solchen Kreisen gehört, wollte die Feindschaft bzw. die heftigen Auseinandersetzungen in der Gerichtsbarkeit vermindern und die gewalttätige gerichtliche Situation überwinden, in der lebensbedrohende Anschläge vorkommen. Unter diesen Umständen dürfte er den die damalige soziale Lage aufs Konkreteste widerspiegelnden Ausdruck עַר חָמוֹס auswählen, dessen Bedeutung „die kaltblütige und skrupellose, durch Habsucht und Haß motivierte Verletzung der persönlichen Rechte des anderen, oft unter Anwendung von physischer Gewalt und Brutalität“<sup>408</sup>, ist. Es ist sicher, dass unter den Bezeichnungen von falschen Zeugen עַר שָׁקֵר am häufigsten vorkommt. Die Auswahl der Wendung עַר חָמוֹס liegt deshalb bewusst beim

<sup>405</sup> I.L. Seeligmann, Terminologie, 163.

<sup>406</sup> Vgl. R.Kessler, Staat und Gesellschaft, 44.

<sup>407</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte I, 251ff.

<sup>408</sup> H. Haag, Art. חָמוֹס, 1056.

Verfasser. Möglicherweise könnte dieser Ausdruck eine neu gebildete Terminologie sein, die der Verfasser unter Benutzung der schon vorhandenen zwei Wörter חַמָּס und שָׂקָר und des Begriffs des אִישׁ חַמָּס gemacht hat, obwohl das nicht nachweisbar ist. Das Vorkommen von עַר חַמָּס in Ex 23,1b ist durch die völlig zerrüttete Wirtschaft und „die rücksichtslose Handhabung des Pfand- und Kreditrechts durch die Oberschicht“<sup>409</sup> und ihre Ausnützung des Ortsgerichts als ein parteiisches Unterdrückungsinstrument<sup>410</sup> zu erklären. Das Verb הָרַג (töten) in Ex 23,7bα macht die Vorstellung von Gewalt und Brutalität verstehbar, die in עַר חַמָּס mit inbegriffen ist. Die Gegenmaßregel, mit der der Verfasser auf solche Krise zu reagieren versuchte, ist keine radikale, sondern hat ermahnende Züge, wie der Begründungssatz in 7bβ sowie V. 4-5 zeigen.

#### 4.2. Die Gefahr des Opportunismus im Gericht (Ex 23,2)

In Ex 23,2 geht es um die durch eine Majorität der Meinungen verursachte Gefahr im Gericht. Dafür spricht, dass der Ausdruck אַחֲרֵי־רַבִּים innerhalb eines Verses zwei Mal (2a.2b) erscheint. Das zweite אַחֲרֵי־רַבִּים könnte aus einem Schreiberversehen entstanden<sup>411</sup> sein. Aber wenn wir die Tatsache berücksichtigen, dass der O-Klang von לָרֶעַת, לְהַטָּת und לְנִטָּת in diesem Vers vorherrscht und dass ein solches Wortspiel auf die sprachliche Geschicklichkeit des (der) Bearbeiter(s) von 2b zurückzuführen ist, dann können wir folgern, dass der (die) Bearbeiter von 2b durch die Wiederholung des Ausdrucks אַחֲרֵי־רַבִּים die Gefahr des Opportunismus im Gericht betonen will<sup>412</sup>, die „das Fehlen jeder formalisierten Zuständigkeit und Macht und die damit mögliche potentielle Einbeziehung aller freien Männer“<sup>413</sup> bewirken kann.

<sup>409</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte I, 257.

<sup>410</sup> R. Albertz, a.a.O., 258; vgl. R.Kessler, Micha, 279f.

<sup>411</sup> B. Baentsch, Exodus, 205.

<sup>412</sup> Vgl. B.S. Childs, Exodus, 481.

<sup>413</sup> F. Crüsemann, Tora, 222.



Durch die Pluralform רבִּים kann eine große Anzahl von Dingen oder Menschen zum Ausdruck gebracht werden<sup>414</sup>. In der späteren Sprache kommt dieses Wort mit der Bedeutung von »Großen, Mächtigen« vor und bezeichnet Menschen von hohem Rang (Hi 35,9; 2.Chr 14,10)<sup>415</sup>. Aber hier bedeutet es kontextgemäß nicht »Mächtige«, sondern »Majorität«, und möglicherweise weist es auf „die Masse der Rechtsgemeinschaft einer Stadt oder eines Klans“ hin<sup>416</sup>. Die Mehrheit der Anzahl derer, die dem gleichen Klan angehören oder die der gleichen Meinung sind, kann eine kollektive Macht demonstrieren und Einflussnahme auf Zeugen oder Richter bzw. Beteiligte im Gericht ausüben.

In gewisser Weise gilt dies für die Schlichtung der Streitigkeit zwischen Jakob und Laban (Gen 31) sowie die zwischen Jakob oder den Söhnen Jakobs und Hamor, dem Sichemiten (Gen 34). Als Jakob mit seiner Familie vor Laban geflohen war, nahm Laban seine Brüder zu sich und verfolgte Jakob und traf ihn im Gebirge Gilead. Obwohl wir nicht informiert sind, welche Rolle die Laban begleitenden Brüder gespielt haben während der Verhandlung der beiden Seiten, wollte Laban auf jeden Fall anhand der Anwesenheit seiner Brüder und der Demonstration der zur Verfügung stehenden Macht darauf abzielen, dass Jakob durch die Mehrzahl der Beteiligten in der Verhandlung übertroffen würde.

Wahrscheinlich ist es ebenso mit dem Ereignis, das Leas Tochter Dina widerfahren ist. Als Dina von Sichem, dem Sohn des Hiwiter Hamor, geschändet wurde, schwieg Jakob, bis seine Söhne von dem Feld zurückkamen. Dann ging Hamor, Sichems Vater, zu Jakob, um über Dinas Sache zu reden. Währenddessen kamen die Söhne Jakobs und hörten es, wurden sehr zornig darüber, dass eine Schandtat an Jakob begangen war und Jakobs Tochter Dina vergewaltigt wurde. Nun machte Hamor Jakob den Vorschlag der Verschwägerung. Darauf antworten Jakobs Söhne Sichem und seinem Vater Hamor und stellen ihre Bedingungen.

Wichtig ist, dass in beiden Fällen die betroffenen Gruppen die eigene Gruppe organisierten und die zur Verfügung stehende Macht benutzen wollen. Durch das Zeigen der Macht und Stärke will jede Gruppe in der Schlichtung der Streitsache die

<sup>414</sup> Z.B. רבִּים יָמִים: Gen 21,34; 37,34; Lev 15,25; Num 9,19; 20, etc. רבִּים יָמִים: Num 20,11; 24,7; 2 Sam 22,17; Jes 17,13; Ez 1,24; 17,5.8; Ps 18,17; 32,6, etc. גְּבוּרֵי רַבִּים: Dtn 7,1; 15,6; Jes 52,15; Jer 22,8; Ez 26,3; Mi 4,2; Ps 135,10, etc. עַמִּים רַבִּים: Jes 2,3.4; 17,12; Ez 3,6; 27,33; Mi 4,3; 5,6, etc.

<sup>415</sup> B. Baentsch, Exodus, 205; B.S. Childs, Exodus, 481.

<sup>416</sup> C. Houtmann, Bundesbuch, 258.

andere überwältigen. Hier geht es um die kollektive Macht. Das ist daran erkennbar, dass Laban seine “Brüder” versammelt und Jakob abgewartet hat, bis seine Söhne vom Feld zurückkommen würden.

Wahrscheinlich könnten wir in Ps 127,3-5 eine ähnliche wie die obengenannte gerichtliche Sachlage erkennen:

- 3 Siehe, ein Erbe vom HERRN sind Söhne, eine Belohnung die Leibesfrucht.
- 4 Wie Pfeile in der Hand eines Helden, so sind die Söhne der Jugend.
- 5 Glückliche der Mann, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat! Sie werden nicht beschämt werden, wenn sie mit Feinden reden im Tor (Ps 127,3-5).

Wie wir am Beispiel von Laban und Jakob zu zeigen versucht haben, kann derjenige, der viele Söhne hat, seine stärkere Macht im Rechtsverfahren demonstrieren, das bei der Ortsgerichtsbarkeit auf der Versammlungsstätte<sup>417</sup> - da, wo sich die Leute versammeln konnten, um über die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens zu beraten<sup>418</sup> - oder bei der Gerichtsbarkeit in der Stadt im Tor<sup>419</sup> durchgeführt wird. Allerdings ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass, wenn ein Rechtshandel nicht in Frieden beendet wurde, die Streitsache durch Gewalt oder Machtkampf gelöst werden kann (vgl. Ri 20<sup>420</sup>).

Die am Ende des Halbverses (2a) stehende Pluralform רָעַת ist auffallend. Normalerweise kann man hier die Singularform erwarten. Darüberhinaus schlägt J.W.

<sup>417</sup> Vor der Entstehung des Königtums existierte in den einzelnen Ortschaften ein Regulierungsapparat für die Streitschlichtung, eine Versammlung, in der die patres familias, Klan- oder Sippenhäupter, den Vorsitz führten, jedoch keine beruflichen Richter vorhanden waren. Da es keine ‚Judicial authority‘ im modernen Sinne gab, waren die Vorschriften schwer durchzusetzen.

In vorstaatlicher Zeit „hatte der Dreschplatz in unbefestigten Ortschaften Palästinas die Funktion eines öffentlichen Versammlungsplatzes“ (E. Otto, Stadttor, 192).

<sup>418</sup> Wir können vermuten, dass es auch in sehr früher Zeit eine ähnliche Lage gab. In dem mesopotamischen Epos »Bilgamesch und Akka« heißt es:

Z.3 Bilgamesch veranstaltete vor den Ältesten seiner Stadt eine gezielte Meinungsbefragung, untersucht die Angelegenheit immer wieder...

Z.9 Eine veranstaltete Versammlung, die Ältesten seiner Stadt...

Z.18 Das zweite Mal veranstaltete Bilgamesch vor den jungen Männern seiner Stadt...(Bilgamesch und Akka, TUAT, Bd. III, 551ff.).

Ebenso verhält es sich in späterer Zeit: „In der Sektenregel von Qumran... bilden die V. die Gemeinde der Vollmitglieder, die über die wichtigsten Anliegen der Sekte entschied...“ [L.R. Stachowiak, Art. Vielen (die), 1848].

<sup>419</sup> Nach F. Crüsemann, Gericht im Tor, 69.73, kann die Torgerichtsbarkeit erst in staatlicher Zeit entstanden sein, denn dass „alle Städte, auch kleinere, von Mauerring und Tor umgeben sind, ist eine Errungenschaft der Königszeit.“ Vgl. Z. Herzog, Stadttor, 160ff.; P.J. King, Amos, 74-78.

<sup>420</sup> Zu Ri. 20 vgl. R.R. Wilson, Judicial Authority, 73: „To be sure this narrative is not concerned with the judicial process... Yet the narrative contains traces of two features that are characteristic of judicial proceedings in large lineages. First, because of the large size of the group, consensus on a verdict and on the appropriate punishment is difficult to achieve... Second, the Israelites throughout the story are concerned with maintaining national unity.“

McKay die hif. Infinitivform לְהַרְעֵה auf Grund von Vulgata und Peschitta anstatt der Singularform רָעָה vor. Der dadurch gebildete Satzbau würde zwar zu dem folgenden Erweiterungssatz (2b) passen<sup>421</sup>. Aber in Betracht gezogen, dass V. 2a zu dem Grundtext gehört, ist eine solche Änderung m.E. nicht zwingend. Nach F.E. König werden „die vielen Plurale auf — ôt zum Ausdruck eines metrisch-abstrakten Sinnes verwendet (Ex 23,2; Dtn 31,17 etc.)“<sup>422</sup>. Die Pluralform רָעָה hat in den meisten Fällen die Bedeutung von „Übel, Unheil, Böse, Unglück, Bosheit, böse Taten, Nöte“<sup>423</sup>, und die präpositionale Verwendung dieser Pluralform ist seltsam<sup>424</sup>. Nur zwei Mal ist diese Form mit ב (Ps 88,6; 141,5) und einmal mit ל (Ex 23,2) verbunden. Hier ist רָעָה im allgemeinen Sinn als das Böse anzusehen, das die Menschen anderen antun. Im Prinzip gibt es kein menschliches Handeln oder Planen, das außerhalb des urteilenden Handelns JHWHs steht. In dieser Beziehung scheint, wie schon erwähnt, die Aussagekraft des Begründungssatzes in 7b auf den ganzen Abschnitt einzuwirken.

Vielleicht könnte die allgemein formulierte Ermahnung in 2a zu einer aus Erfahrungen im Alltagsleben gestalteten Verhaltensnorm gehören, die Eltern ihren Kindern für das richtige Verhalten gegeben haben, oder die die Ältesten oder Angesehenen in einer Ortschaft die Jungen gelehrt haben<sup>425</sup>, um die Lebenssituation in der Ortschaft in Ordnung zu erhalten.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit gewinnt dieses Wort die Bedeutung von „gemeinschaftszerstörenden oder gemeinschaftsuntergrabenden Tätigkeiten“<sup>426</sup> in Bezug auf Zeugenaussagen erst, nachdem die im allgemeinen dargestellte Bestimmung in Halbvers 2a durch den an 1a anschließenden und eine spezielle Ermahnung enthaltenden Halbvers 2b inhaltlich ergänzt und verdeutlicht wird. Diese Ermahnung bedeutet, „sich in bezug auf eine Person oder Sache ein unabhängiges Urteil zu bilden und dieses zum Ausdruck zu bringen; auch die guten Seiten der Nächsten müssen bedacht werden; kritische Distanz ist in bezug auf die Ansicht notwendig, daß das Urteil der Mehrheit das rechte Urteil ist...“<sup>427</sup>

<sup>421</sup> J.W. McKay, Exodus XXIII 1-3,6-8, 314.

<sup>422</sup> F.E. König, Syntax, § 245a.

<sup>423</sup> Dtn 21,17; 31,21; 32,23; Jer 2,13; Ps 34,20; Ps 40,13; 140,3; Spr 15,28; Ps 71,20; Jer 3,5; Ez 6,9; Kgl 3,38; Ps 88,4; Ex 23,2; Jer 44,9 (3x); Ez 6,11; Hos 7,1; 1 Sam 10,19; Ez 20,43.

<sup>424</sup> לְרָעָה (Ex 23,2); בְּרָעוֹתֵיהֶם (Ps 141,5).

<sup>425</sup> Vgl. E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft, 114.130.

<sup>426</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 258.

<sup>427</sup> C. Houtman, ebd.

Es ist auch auffällig, dass dieser Halbvers (2b) im ganzen Alten Testament keinen parallelen Text hat. Auch in außerbiblischen rechtlichen<sup>428</sup> und weisheitlichen<sup>429</sup> Texten ist es nicht möglich, einen ähnlichen Sachverhalt ausfindig zu machen.

In diesem Halbvers (2b) kommt das Verb **ענה** I vor, dessen Grundbedeutung als »reagieren, erwidern«<sup>430</sup> in dem Bereich von Verhandlung und Disput<sup>431</sup> begegnet. Nach Stendebach ist „die spezifische Verwendung als term.tech. im Prozeß von dem Gebrauch von **ענה** im Kontext von Verhandlung und Disput abzuleiten.“<sup>432</sup> Denn die mittels **ענה** zum Ausdruck gebrachte Reaktion kann sich allgemein aus Erfahrenem oder Wahrgenommenem oder Geschehenem ergeben<sup>433</sup>. In unserem Zusammenhang aber ist **ענה** als Ausdruck der Rechtssprache im Sinne von »Zeuge sein«, d.h. »aufgrund einer wahrgenommenen Situation vor dem Gericht reagieren«<sup>434</sup> zu verstehen. Damit bedeutet **ענה** in Ex 23,2 »Zeugnis über etwas ablegen, oder von etwas zeugen«. Das gilt ebenso für Ex 20,16; Dtn 5,20 in den Dekalogsätzen. Die Formulierung ist allerdings gering voneinander abweichend. Während **ענה** in Ex 23,2 mit der Präposition **על**, nämlich **על-רב**<sup>435</sup>, verbunden ist, verbindet Ex 20,16 und Dtn 5,20

<sup>428</sup> Z.B. im Codex von Eschnunna, dem Codex Hammurapi, den mittellassyrischen, neubabylonischen und hethitischen Gesetzen.

<sup>429</sup> Z.B. der Lehre des Pthahhotep, des Amenemope, des Ancheschonqui, des P. Louvre 2414, des P. Insinger, des Amunnacht, des P. Chester Beatty IV, des Ani, des Cheti, des Königs Amenemhet I, der Lehre für König Merikare, für Kagemni, der Lehre eines Mannes für seinen Sohn, den Sprüchen des Papyrus Ramesseum II (in: H. Brunner, Altägyptische Weisheit, 101-294); Instruction of Šuruppak, Counsels of Wisdom, Counsels of a Pessimist, Advice to a Prince, A Bilingual Hymn to Ninurta, The Šameš Hymn, Bilingual Proverb, Babylonian Proverbs (in: W. G. Lambert, BWL, 92-138.222-282).

<sup>430</sup> F.J. Stendebach, Art. **ענה** I, 235; Vgl. C.J. Labuschagne, Art. **ענה** I, 337ff.

<sup>431</sup> Z.B. Gen 18,27; 23,5.10.14; Ex 4,1; Num 11,28; Dtn 1,14.41; Jos 1,16; Ri 8,8; 1 Sam 1,15; Jes 14,32; Am 7,14; Mi 6,5; Ps 119,42; Hi 3,2; 4,1; 6,1; 8,1; 9,1; 32,1.6.12.15.16.20; 1 Chr 12,18; 2 Chr 10,13 (F.J. Stendebach, Art. **ענה** I, 235).

<sup>432</sup> F.J. Stendebach, Art. **ענה** I, 236.

<sup>433</sup> C.J. Lauschagne, Art. **ענה** I, 339.

<sup>434</sup> C.J. Lauschagne, ebd.

<sup>435</sup> Ex 17,7; Ex 23,2; Ez 44,24; Spr 26,17. Bei diesen Belegen erscheint nur in Ex 23,2 das Verb **ענה** mit **על-רב**.

ענה mit der Präposition ב<sup>436</sup>. Nach Wolff ist „ענה ב...“ geprägter ... Terminus, der die Gegenrede im Prozeß einleitet.<sup>437</sup>

Im übrigen hat das Verb in Ex 23,2 kein Objekt, in beiden Dekalogsätzen dagegen hat jeder von ihnen ער שקר bzw. ער שוא<sup>438</sup> als Objekt. In den meisten Fällen handelt es sich bei ריב (als Nomen) um einen Rechtsstreit oder eine Rechtssache. Im Bereich des Rechtsstreits bezeichnet es die »Verhandlung des Streits vor Gericht und meist das Gerichtsverfahren im ganzen«<sup>439</sup>.

In V. 2b erscheint die Infinitivform von נטה zwei Mal nacheinander; die eine in Qalform, die andere in Hifilform. Hier impliziert נטה (Qal) eine Zuneigung zu etwas bzw. eine Richtungsänderung. Wir können Num 20,17 oder Spr 4,20f. als ein typisches Beispiel nehmen:

... auf der Straße des Königs wollen wir gehen  
und nicht abbiegen zur Rechten oder zur Linken,  
bis wir durch dein Gebiet gezogen sind (Num  
20,17).

20 Mein Sohn, auf meine Worte achte, meinen Reden  
neige dein Ohr zu!

21 Laß sie nicht aus deinen Augen weichen, bewahre  
sie im Innern deines Herzens! (Spr 4,20-21).

Durch die Zusammenstellung von נטה mit der Präposition אחרי<sup>440</sup> wird die Richtungseinstellung verdeutlicht und anschaulich zum Ausdruck gebracht. Die Hifilform von נטה bedeutet „etwas in eine bestimmte Richtung lenken“<sup>441</sup>, oft „das Herz in eine Richtung lenken“<sup>442</sup>. Diese Hifilform (intransitiv) hat, wie die Qalform, die Konnotation „vom Weg abbiegen“<sup>443</sup>, und mit משפט als Objekt bildet sie den im

<sup>436</sup> ענה + ב: Gen 30,33; Ex 20,16; Num 35,30; Dtn 5,20; 19,16.18; 1 Sam 1,16; 3,10; Jes 3,9; 59,12; Jer 14,7; Mi 6,3; Hi 15,6; 16,8; Spr 25,18; Koh 1,13; 3,10; Ruth 1,21.

ענה als juristischer term. techn. in: Dtn 21,7; 25,9; 31,21; Jos 7,20; Ri 20,4; 1 Sam 1,16; 1 Kön 3,27; Jes 3,9; 5,9.12; Jer 14,7; Hos 5,5; 7,10; Mi 6,3; Hab 2,11; Mal 2,12; Hi 9,3.14,15.32; 13,22; 14,15; 15,16; 16,8; 40,2f.5; 42,1.

<sup>437</sup> H.W. Wolff, Micha, 148.

<sup>438</sup> Vgl. Dtn 19,18; Spr 25,18.

<sup>439</sup> B. Gemser, Rib- or Controversy-Pattern, 122-25; H.J. Boecker, Redeformen, 54 Anm. 2; A. Gamper, Gott als Richter, 195.

Dafür sind Belege Ex 23,2.6; 2 Sam 15,2.4; Jes 1,23; 50; Ez 44,24; Hi 31,13; Spr 18,17; 22,23; Kgl 3,36 (vgl. Dtn 1,12; 17,8; 19,17; 2 Chr 19,18).

<sup>440</sup> נטה mit אחרי: Ex 23,2; Ri 9,3; 1 Kön 2,28 (2x); 1 Sam 8,3.

<sup>441</sup> Z.B. Num 22,23; 2 Sam 3,27; 6,10.

<sup>442</sup> Z.B. Jos 24,23; 1 Kön 8,58; 11,2; Ps 119,36; 141,4; Spr 2,2.

<sup>443</sup> Z.B. Hi 23,11; Ps 125,5; Jes 30,11.

Rechtsbereich stereotypen Ausdruck „das Recht beugen“. Innerhalb von Ex 23,1-9 findet sich diese Redewendung in V. 6. Dieser Vers lautet:

לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ: Darauf wollen wir später eingehen.

Interessanterweise begegnen die beiden Verbformen, nämlich die Qal- und Hifilform von נָטָה, in 1 Sam 8,3. Dieser Vers heißt:

וְלֹא־הָלַכוּ בָנָיו בְּדַרְכּוֹ וַיֵּטּוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ וַיִּקְחוּ־שֹׁחַד וַיֵּטּוּ מִשְׁפָּט:

Hier geht es bei den Söhnen Samuels um die durch ihre Gewinnsucht und Annahme von Bestechung verursachte Rechtsbeugung. Die Söhne Samuels als Richter haben ihres Vaters Weg verlassen und waren auf ihren eigenen Gewinn aus. Allerdings ist an dieser Stelle keine Rede davon, dass die Rechtsbeugung dadurch verursacht wird, dass die Söhne gegen das Recht der Menge der Leute folgen.

Im Übrigen erscheint der Ausdruck אַחֲרֵי הֵיָה in 2.Sam 2,10, 1.Kön 16,21, und begegnet נָטָה אַחֲרֵי in Ri 9,3; 1.Kön 2,28; 11,2,4; 1.Sam 8,3. Der betroffene Schlüsselausdruck אַחֲרֵי רַבִּים fehlt an diesen Stellen. Daraus ziehe ich die Schlussfolgerung, dass Ex 23,2 keine Paralleltex te im Alten Testament hat.

Warum schweigen die anderen Texte darüber? Auf jeden Fall ist es sehr schwer, gegen den Strom der Mehrheitsmeinungen zu schwimmen - seien sie richtig oder nicht. Darüber schreibt C. Houtman:

„Die Tendenz, im Strom der Masse mitzuschwimmen, wird in der israelitischen Gesellschaft, die ja viel weniger als die moderne westliche Welt vom Individualismus durchdrungen war, groß gewesen sein. Sich von der Masse abzuheben und einen Minderheitsstandpunkt zu vertreten, erfordert Mut und hohes ethisches Bewußtsein, weil diese Haltung für den Betroffenen leicht zur Isolierung mit einschneidenden Folgen führen kann...“<sup>444</sup>

Doch zeigt sich auch eine andere Seite der Münze. Selbst nach dem Mitschwimmen mit der Masse könnte der Betreffende auch in Schwierigkeit mit denjenigen Leuten geraten, die nicht der Majorität angehört haben. Denn der Lebensraum ist nicht groß, und der Einzelne ist mit dem Faden enger Beziehungen in der kleinen Gesellschaft verstrickt, die auf der Blutsverwandtschaft beruhen. Diesbezüglich ist U. Wesels Erklärung hilfreich:

„In kleinen Gemeinschaften interessiert man sich aber regelmäßig sehr viel mehr für die Person des Täters als für seine Tat, also mehr für die Frage, was in Zukunft wieder von ihm droht, als für das, was er getan hat.... Man lebt Auge in Auge und kennt sich. Das

<sup>444</sup> C. Houtman, Bundesbuch, 260f.

Zusammenleben muß für die Zukunft wieder möglich werden. Es geht, mit anderen Worten, mehr um die Wiederherstellung des persönlichen Einvernehmens, nicht so sehr um die Durchsetzung von Recht.<sup>445</sup>

Vermutlich dürfte dieser Vers (Ex 23,2) wie ein Sprichwort in der frühen Zeit Israels zu so etwas wie den praktischen Kenntnissen oder dem gesunden Menschenverstand (common sense) gehört haben. Da solche Kenntnisse in derartigen Gesellschaften allgemein bekannt sind, ist verständlich, dass Texte, die den in Ex 23,2 dargestellten Inhalt umgreifen, nicht häufig auftauchen.

### 4.3. Bestechung (Ex 23,8)

In fast allen Lebensbereichen wird „Korruption“, wobei es um Bestechung, Amts- und Machtmissbrauch geht, ziemlich oft erwähnt, dieses Phänomen ist in der Bibel und ihrer Umwelt wohlbekannt. Zuerst werfen wir unsern Blick auf die Korruption im Alten Ägypten und im Alten Orient, dann gehen wir diesem Phänomen im Alten Testament nach.

Im Alten Ägypten finden wir kein dem Begriff „Korruption“ entsprechendes Wort<sup>446</sup>. Alles Verhalten wird an der Ma‘at, einem altägyptischen Begriff von Weltordnung, gemessen.

Zu Beginn der altägyptischen Geschichte ist der König, „Herr der Ma‘at“. Mit der 4. Dynastie wird die Sonne als „Herr der Ma‘at“ erkannt; wenn der König als Vertreter dieses Sonnengottes auf der Erde zu einem wird, der die Ma‘at ausführen kann, besteht die Möglichkeit, dass eine Gruppe von Menschen solche Macht ausnutzen kann, aufgrund von Bestechung Entscheidungen nach dem eigenen Willen zu beeinflussen<sup>447</sup>. In seiner Untersuchung betrachtet Wolfgang Helck drei verschiedene Formen von Korruption, die es im Alten Ägypten gibt.

Erstens ist der Amtsmissbrauch zu nennen, dessen Ziel die persönliche Bereicherung ist<sup>448</sup>.

<sup>445</sup> U. Wesel, Frühformen, 332; vgl. R. Neu, Anarchie, 289.

<sup>446</sup> W. Helck, Korruption, 65.

<sup>447</sup> W. Helck, a.a.O., 65f.

<sup>448</sup> W. Helck, Korruption, 65f.

Aus diesem Sachverhalt nimmt Helck ein Beispiel, nämlich ein Dekret<sup>449</sup> aus dem Alten Reich in Ägypten, und erklärt folgendes:

“Es zeigt sich aber hierbei, daß dieser Amtsmissbrauch nicht fest und für alle Zeiten abgegrenzt definiert ist, sondern daß er sich im Lauf der Zeit und unter dem Druck sich ändernder Verhältnisse wandelt: Noch das Dekret für den Totentempel des Snofru aus dem Beginn der 6. Dynastie am Ende des Alten Reiches verbietet ausdrücklich, daß die Königin, die Prinzen oder die Beamten, also die Oberschicht, Opferfelder des Totenkultes des Snofru in Besitz nehmen. Diese Felder waren deshalb so begehrt, weil sie – wir würden sagen – steuerfrei waren: Sie gehörten einem toten König und nicht dem König der Gegenwart, standen also außerhalb der Gegenwart. Zudem waren sie auch schwer von der gegenwärtigen Verwaltung zu Auflagen usw. Heranzuziehen, oder gar zu beschlagnahmen, da sie eben in die Vergangenheit gehörten.”<sup>450</sup>

Als zweite Form kann man den Gewinn des Beamten in der Gerichtsbarkeit ansehen. Jeder Beamte hatte in seinem Bereich die Gerichtsbarkeit, und hier konnte er seine Macht einsetzen, um Gewinn zu machen<sup>451</sup>. Allerdings war solches Streben bzw. Verhalten gegen die Forderung der Ma‘at.

Eine Bemühung, diesen Machtmissbrauch zu beschränken, findet sich in der Lehre für Merikare:

Mache deine Minister groß, damit sie sich an deine Gesetze halten.

Wer einen wohlhabenden Haushalt führt, ist nicht parteiisch,  
denn ein Besitzender leidet ja keine Not.

Ein Bettler aber spricht nicht gerecht («nach seiner Ma‘at»),  
und wer «Hätte ich doch ...!» sagt, kann nicht rechtlich sein;  
er ist parteiisch für den, den er mag,  
und er neigt sich dem zu, der über Bestechungsgelder verfügt.<sup>452</sup>

Eine andere Form von Korruption war der Ämterkauf. Die alten Ägypter hielten ein Amt zu erkaufen für eine Verletzung der Forderung der Ma‘at.

Im Lauf der Zeit und mit der Veränderung des Gesellschaftssystems und damit der des Wertesystems verlor die Ma‘at an Bedeutung. Aber der Begriff der Ma‘at bleibt in der ägyptischen Religion weiter lebendig und geschützt, indem diese Religion lehrt, dass jeder Mensch im Gericht nach dem Tod vor Gott Rechenschaft ablegen muß. In dem

<sup>449</sup> Das Dekret (aus Edikt von Pepi I. für die Pyramidenstadt des Snofru, in: H. Goedicke, Dokumente, 56) lautet:

VI. Die Majestät befahl, daß man nicht pflügen lassen soll irgendein Feld dieser beiden Pyramidenstädte als Unterhalt von den Hörigen irgendeiner Königin, irgendeinem Königsabkömmling, irgendeinem *smr* oder Magistraten, außer von den *hntjw*-š dieser Pyramidenstadt.

<sup>450</sup> W. Helck, Korruption, 66.

<sup>451</sup> W. Helck, a.a.O., 66f.

<sup>452</sup> H. Brunner, Die Lehre für König Merikare, in: Altägyptische Weisheit, 143 Zeile 68-74.



sog. „Negativen Sündenbekenntnis“ (125. Kapitel im Totenbuch) kommen einige Taten vor, die die Mitmenschlichkeit<sup>453</sup> schädigen:

Ich habe kein Unrecht gegen Menschen begangen,  
und ich habe keine Tiere mißhandelt.  
Ich habe nichts «Krummes » an Stelle von Recht getan<sup>454</sup>.

... ich habe kein Unrecht getan.  
... ich habe nicht gestohlen.  
... ich habe mir nichts angeeignet.  
... ich habe keine Menschen umgebracht.  
... ich habe nichts «Krummes » getan.  
... ich habe keine Lüge gesagt.<sup>455</sup>

In dieser Beteuerung des Toten spiegelt sich die Norm für das richtige Verhalten bei den Ägyptern wider<sup>456</sup>. So ist das Sündenbekenntnis für jeden Ägypter – sei es Sklave oder Pharao – wichtig.

Das Jenseits steht in enger Beziehung mit dem Diesseits. In solchem Glauben des ägyptischen Volks sind die Verhaltensnormen verankert<sup>457</sup>, die zum Aufrechterhalten der Gesellschaftsordnung im Alltag zu erfüllen sind.

In einem Abschnitt von Amenemope wird die Ermahnung gegen die Korruption als eine ethische Forderung aus dem Willen Gottes begründet. Dieser Abschnitt lautet:

Benachteilige nicht einen Menschen im Gericht,  
und schiebe nicht den Gerechten beiseite.  
Gib nicht dein Augenmerk auf das leuchtende Gewand,  
und weise ihn nicht ab, wenn er zerlumpt ist.  
Nimm nicht die Bestechung eines Starken,  
und bedränge nicht seinethalb einen Schwachen.  
Die Maat / das ist die große Gabe des Gottes;  
er gibt sie, wem er will.  
Die Kraft dessen, der wie er ist:  
sie rettet den Elenden vor seinen Schlägen.<sup>458</sup>

Hier versuchte der Verfasser durch seine Lehre, als Maßstab gegen die Korruption zu geben, dass der, der über Recht und Ordnung wacht, nicht nur den Mitmenschen, sondern auch dem Gott verantwortlich ist<sup>459</sup>. In seinem Aufsatz „Bestechung im Alten

<sup>453</sup> Nach J. Assmann, Ma'at, 91, ist „Gerechtigkeit, im ägyptischen Sinne, ...in erster Linie Mitmenschlichkeit, *iustitia connectiva*, ‚konnektive Gerechtigkeit‘, die die Menschen miteinander verbindet, indem sie Verantwortlichkeit und Vertrauen stiftet.“

<sup>454</sup> E. Hornung, Totenbuch, 234.

<sup>455</sup> E. Hornung, a.a.O., 236.

<sup>456</sup> E. Hornung, a.a.O., 492.

<sup>457</sup> H. Brunner, Korruption, 71.

<sup>458</sup> TUAT, Bd. III, 243f.

<sup>459</sup> H. Brunner, Korruption, 77.

Orient“ stellt Hans Martin Kümmel fest, dass Spezialuntersuchungen über das Thema von Korruption-Bestechung fehlen, und dass kaum direkte Information vorhanden ist, mit der man das Problem der Korruption behandeln kann<sup>460</sup>. Indem er seine Untersuchung zwar als einen vorläufigen Versuch ausgibt, bringt er dennoch einiges zur Sprache.

Er macht auf einen der zahlreichen Briefe zu Rechts- und Verwaltungsfragen aufmerksam, die König Hammurapi von Babylon an seine Beamten und Vertrauensleute in der altbabylonischen Stadt Larsa geschrieben hat. In diesem Brief taucht ein auf Bestechung bezogener Fall auf, über den ein gewisser Šumman-lā-ilum eine Untersuchung anstellen soll, und er gab ihm die folgenden Anweisungen:

„Ich sende nun besagten Šumman-lā-ilum (unter polizeilicher Begleitung) zu Dir. Sobald Du diese Briefftafel siehst, untersuche den Fall, und wenn (wirklich) Bestechung vorgekommen ist, dann versiegele das Silber und alles (sonst), was man als Bestechungsgeschenke angenommen hat, und sende es mir. Die Leute, die Bestechungsgeschenke angenommen haben, und die Zeugen, die die Vorgänge kennen, die Dir besagter Šumman-lā-ilum zeigen wird, laß mir vorführen.“<sup>461</sup>

Nach H.M. Kümmel ist das oben als „Bestechung“ bzw. „Bestechungsgeschenke“ übersetzte Wort in einem begrenzten Kontext zu verwenden<sup>462</sup>, weil es schwierig ist, die Trennungslinie zwischen Geschenken und Bestechung zu erkennen. Außerdem gibt es eine andere Art der Gabe, die der Gast bei seiner Begrüßung übergibt. Mit diesem Geschenk könnte man die Einflussreichen bei Hof erreichen. Die politisch-wirtschaftliche Macht und das Phänomen der Korruption verzahnen sich miteinander. So hängt der Charakter der Geschenke oder Gaben davon ab, unter welchen Umständen und mit welchen Absichten die Geschenke ausgehändigt werden.

Hier wiederum werden moralisch-ethische Forderungen an die Beamten<sup>463</sup> angelegt, um diese Korruption in Schranken zu verweisen. In der babylonischen Weisheitsliteratur finden wir eine scharfe Ermahnung gegen Bestechung:

<sup>460</sup> H.M. Kümmel, Bestechung, 55.

<sup>461</sup> R. Frankena, Briefe, 8f. (Nr.11), ist zitiert in H.M. Kümmel, Bestechung, 56. In der Übersetzung von Kümmel liegen aber kleine Abweichungen vor. Frankenas Übersetzung lautet:  
„Jetzt schicke ich hiermit den betreffenden Šumman-lā-ilum, einen Reiter und einen *rēdūm* der ersten Klasse zu dir. Sobald du diesen meinen Brief siehst, untersuche die Angelegenheit und, wenn Bestechung vorgekommen ist, (so) versiegele das Silber und alles, was man (sonst) bei der Bestechung angenommen hat, und laß (es) zu mir bringen. Laß die Leute, die Bestechung(sgelder) angenommen haben, und ferner die Zeugen, die um die Sachen wissen, die Šumman-lā-ilum dir zeigen wird, vor mich führen.“ (R. Frankena, Briefe, 8f.)

<sup>462</sup> H.M. Kümmel, Bestechung, 56.

<sup>463</sup> Nach H.M. Kümmel, a.a.O., 62f., haben Geschenke an die Einflussreichen im assyrischen Hof des 7. Jh. v. Chr. eine entscheidende Rolle gespielt.

If the adviser or chief officer of the king's presence denounces them (i.e. the citizen of Sippar, Nippur, and Babylon) and so obtains bribes from them, at the command of Ea, King of the Apsû, the adviser and chief officer will die by the sword, their place will be covered over as a ruin, the wind will carry away their remains, and their achievements will be given over to the storm wind.<sup>464</sup>

Nach der Ansicht von H.M. Kümmel fehlt bisher im Alten Orient völlig direkte Evidenz dafür, dass in Wirklichkeit ein offizielles Verfahren gegen einen bestochenen Richter oder Beamten durchgeführt wurde oder dass wegen Bestechungsannahme dessen Amtsenthebung oder Bestrafung vollzogen wurde<sup>465</sup>. Im Übrigen sind Fälle von Ämterkauf in offiziellen Schriften nicht zu fassen<sup>466</sup>.

Im Alten Orient wie im Alten Ägypten wird die ethische Forderung nach Unbestechlichkeit bei Richtern bzw. Beamten aus dem Willen Gottes begründet. Aus dem folgenden Abschnitt wird es deutlich:

Den ungerechten Richter | läßt du das Gefängnis sehen,  
den, der Bestechung annimmt, nicht recht handelt, | die Strafe tragen.  
Wer keine Bestechung annimmt, | für den Schwachen Fürsprache einlegt,  
der gefällt Schamasch wohl | (und) gewinnt ein längeres Leben.  
Der überlegte Richter, | der ein gerechtes Urteil fällt,  
wird (sogar) einen Palast fertigstellen; | ein Fürstenhof ist seine Wohnung.<sup>467</sup>

Auch im alten Israel ist das Problem der Korruption, der Beamtenbestechlichkeit, des Amtsmissbrauchs keine fremde Sache; immer wieder wird es von Propheten aufgegriffen. An unserer Stelle im Bundesbuch wird die Mahnung gegen Unbestechlichkeit so formuliert:

Du sollst kein Bestechungsgeschenk annehmen, weil  
Bestechungsgeschenk Sehende blind macht und  
Aussagen von Gerechten verdreht (Ex 23,8).

Die Antwort auf die Frage, inwieweit eine solche Verhaltensnorm im Alltagsleben beachtet wird und dieser Norm entsprechend sich die Menschen verhalten haben, ist negativ. Da die Mahnung in Ex 23,8 ziemlich allgemein gefasst ist, werfen wir einen Blick auf andere Belege im Alten Testament, die ein bisschen konkretere Sachlagen anbieten.

In der Erfahrungsweisheit spiegeln sich die auf die Bestechlichkeit bezogenen Lebensumstände wider.

Ein Zauberstein ist die Bestechung in den Augen ihres  
Gebers; wohin er sich wendet, hat er Erfolg (Spr 17,8).

<sup>464</sup> W.G. Lambert, BWL, 115 Zeile 45-50.

<sup>465</sup> H.M. Kümmel, Bestechung, 60f.

<sup>466</sup> H.M. Kümmel, a.a.O., 63f.

<sup>467</sup> A. Falkenstein/W. von Soden, Hymnen und Gebete, 243.

Bestechung aus dem Gewandbausch nimmt der  
Gottlose an, um die Pfade des Rechts zu beugen (Spr  
17,23).

Besonders taucht das Problem der Bestechlichkeit oft in der prophetischen Kritik an der Oberschicht der Gesellschaft auf. In Bezug auf Bestechung und Beamtenbestechlichkeit wird der übliche Terminus שָׁחַד verwendet; das Nomen שָׁחַד<sup>468</sup> wird dabei viel häufiger als das Verbum שָׁחַד<sup>469</sup> in Gebrauch genommen. Manchmal verbindet sich dieses Wort mit dem Verb לָקַח und bildet einen festen Ausdruck. Die Wendung שָׁחַד לָקַח bedeutet „Bestechung(sgeschenk) annehmen“. Das Wort שָׁחַד hat als Erstbedeutung „Geschenk“<sup>470</sup>, aber wenn wir in Erwägung ziehen, dass das absichtslos-ziellose „Schenken“ fast unvorstellbar ist, dann liegt das Schwergewicht auf der Bedeutung „Bestechung“.

Das Wort שָׁחַד wird häufig im Kontext der Korruption bei der Rechtspflege gebraucht und zugleich zur Charakterisierung der Richter, Beamten oder Anführer des Volks verwendet<sup>471</sup>. Schon in der frühen Zeit Israels war die Bestechung ein wohlbekanntes Phänomen, und es blieb und bleibt aktuell zu allen Zeiten wie im Alten Ägypten und alten Orient.

Ganz im Gegenteil zu ihrem Vater Samuel verhielten sich die Söhne Samuels, die von Samuel als Richter zu Beerscheba eingesetzt wurden. Ihr Verhalten beschreibt 1.Sam 8,3:

Aber seine Söhne wandelten nicht in seinen Wegen  
und sie suchten ihren Vorteil und nahmen  
Bestechungsgeschenke (שָׁחַד) und beugten das Recht.

Die durch Bestechungsgeschenke verursachte Rechtsbeugung galt als verwerfliche Tat, gegen die die Propheten scharfe Vorwürfe erhoben. Wie flagrant solche Korruption war, kann man an Worten von Jesaja (1,23; 5,23), Micha (3,11) und Amos (5,12), erkennen.

### 1) Jes 1,23

Deine Obersten sind Widerspenstige und Diebes-  
gesellen, jeder von ihnen liebt Bestechungen (שָׁחַד)

<sup>468</sup> Ex 23,8 (2x); Dtn 10,17; 16,19 (2x); 27,25; 1 Sam 8,3; 1 Kön 15,19; 2 Kön 16,8; Jes 1,23; 5,23; 33,15; 45,13; Ez 22,12; Mich 3,11; Ps 15,5; Hi 15,34; Spr 6,35; 17,23; 21,14; 2 Chr 19,7.

<sup>469</sup> Ez 16,33; Hi 6,22.

<sup>470</sup> K.M. Beyse, Art. שָׁחַד, 1208.

<sup>471</sup> Außerdem erscheint dieses Wort in dem Kontext internationaler Beziehungen (2 Kön 16,7-9), vgl. dazu H.Tadmor-M.Cogan, Ahaz and Tiglat-Pileser, 499-503.

und jagt Geschenken (שְׁלֹמֹנִים) nach. Der Waise verschaffen sie nicht Recht, und der Rechtsstreit der Witwe kommt nicht vor sie (Jes 1,23).

Hier geht es um die durch die Bestechlichkeit der Beamten hervorgerufene fehlende Rechtspflege. Indem die Beamten Bestechungsgeschenke (שֹׁחַד) oder Begrüßungsgeschenke (שְׁלֹמֹנִים) annehmen, lassen sie die Rechtssachen der sozial Schwachen – Waise und Witwe - unbeachtet.

שֹׁחַד ist das vom Rechtspartner oder demjenigen, der eine private oder offizielle Angelegenheit hat, im Verborgenen und heimlich dem Richter bzw. Beamten überreichte Geschenk mit der Absicht, seine eigenen Interessen und Ziele zu verfolgen, damit eine Sache zu seinen Gunsten gelenkt werden kann.

Das Wort שְׁלֹמֹנִים könnte hier eine andere Nuance als שֹׁחַד haben. Nach H.M. Kümmel ist dieses Wort aus semitischem šulmum (Heil, Gesundheit) abzuleiten und meint als Erstbedeutung „eine Gabe, die der Gast bei seiner Begrüßung, bei seinem Heilswunsch, überreicht... – d.h. ‘Begrüßungsgeschenke’....“<sup>472</sup> In China und Korea (vielleicht auch in Japan) war es üblich, dass die niedrigen Beamten oder Geschäftsleute mit den Einflussreichen bei Hof bzw. in den betreffenden Behörden Gespräche führten, indem sie ihnen an den jährlichen Nationalfeiertagen Höflichkeitsbesuche machten. Während dieser Gespräche wechseln die Leute Begrüßungsworte miteinander, in denen über persönliche Gesundheit, Heil, Wohlstand und Angelegenheiten der Familien gesprochen wird. Normalerweise werden mit solchen Begrüßungsworten Geschenke, d.h. Begrüßungsgeschenke, ausgehändigt. Das ist dann eine gute Gelegenheit, bei der geheime, private Sachen zur Sprache gebracht und behandelt werden können, ohne dass jemand es wahrnehmen würde.

Vielleicht könnte שְׁלֹמֹנִים in alten Israel die oben beschriebene Rolle gespielt haben. Die Beamten als Rechtsschützer haben ihre Pflicht versäumt, die Rechtspflege (bes. die der sozial Schwachen) zu übernehmen, und sie machen sich „zu Komplizen der Reichen und Starken in der Gesellschaft“ und streben mit Hilfe von Bestechung und Geschenken nach Gewinn. Durch solche Bestechung und Geschenke wird die Rechtssache der Waisen und Witwen gebeugt, und es hat zur Folge, dass »Recht und Gerechtigkeit« im Rechtsverfahren nicht durchgeführt wird.

## 2) Jes 5, 22-23

<sup>472</sup> H.M. Kümmel, Bestechung, 61.

- 22 Wehe denen, die Helden sind im Weintrinken und  
tapfere Männer im Mischen von Rauschtrank;  
23 die den Ungerechten wegen eines Bestechungs-  
geschenkes gerecht sprechen, den Gerechten aber  
ihre Gerechtigkeit absprechen

Hier ist wiederum von der Pervertierung des Rechts die Rede. Bei der Rechtsprechung entsteht durch die Bestechung eine Umkehrung der Werte von dem Schuldigen zum Unschuldigen. Dadurch ist die soziale Ordnung in Verwirrung geraten, wie in Jes 5,7 geschildert:

Denn der Weinberg des HERRN der Heerscharen ist  
das Haus Israel, und die Männer von Juda sind die  
Pflanzung seiner Lust. Und er wartete auf  
Rechtsspruch, und siehe da: Rechtsbruch; auf  
Gerechtigkeit, und siehe da: Geschrei über  
Schlechtigkeit.

Wer in diese Bestechungsannahme verwickelt ist - ob die Richter oder die freien Männer in der Rechtsgemeinde, ist belanglos. Was wichtig ist, ist die Rechtsbeugung<sup>473</sup>. „Die konkrete Rechtsprechung... wird mittels Bestechung außer Kraft gesetzt“<sup>474</sup> und das Recht wird gebeugt.

Bemerkenswert ist, dass, während in Jes 5,20.23 das gottlose Verhalten derer, die die Werte umkehren, nämlich Böses gut und Gutes böse nennen und den Schuldigen gerecht sprechen, dem Weheruf ausgesetzt wird, solches entsprechend in Spr 17,15 als “dem Herrn ein Greuel” (תועבת יהוה) oder in Spr 24,24 als “Fluch und Verwünschung des Volks” bezeichnet wird<sup>475</sup>:

Wer den Schuldigen gerecht spricht und wer den  
Gerechten für schuldig erklärt - ein Greuel für den  
HERRN sind sie alle beide (Spr 17,15).

Wer zu dem Schuldigen sagt: Du bist gerecht! - den  
verfluchen Völker, den verwünschen Völkerschaften.  
(Spr 24,24).

### 3) Micha 3,11

Seine Häupter richten für Bestechung, seine Priester  
lehren für Lohn, und seine Propheten wahrsagen für  
Geld. Und dann stützen sie sich auf den HERRN und

<sup>473</sup> R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 39 (bes. Anm. 63).

<sup>474</sup> Ebd.

<sup>475</sup> Vgl. R. Porath, Sozialkritik im Jesajabuch, 154f.

sagen: Ist der HERR etwa nicht in unserer Mitte?  
Kein Unglück wird über uns kommen!

Hier geht es um die Korruption der führenden Schichten des Volks: Die Häupter, deren Aufgabe im weiteren Sinne das Aufrechterhalten der Gesellschaftsordnung und im engeren Sinne das Fällen rechter Urteile bei der Rechtsprechung ist; die Priester, deren Aufgabe es ist, Weisung zu geben bzw. im Richterkollegium eine belehrende und beratende Funktion einzunehmen; die Propheten, deren Aufgabe das Wahrsagen ist, durch die das Volk Gottes in Gottes Willen gelehrt wird, - diese das Volk führenden Leute sind nicht am Recht, sondern am Geld orientiert<sup>476</sup>. Sie alle laufen nach Gewinn und wenden sich dem Geld zu. Wegen des Geldes hat diese führende Schicht ihre eigene Pflicht vernachlässigt, dadurch wird das Volk unterdrückt und verführt, wie in V. 2-3.5 dargestellt:

- 2 Die ihr das Gute haßt und das Böse liebt, die ihr ihnen die Haut abzieht und das Fleisch von ihren Gebeinen!
- 3 Und diejenigen, die das Fleisch meines Volkes fressen und ihre Haut von ihnen abstreifen und ihre Gebeine zerbrechen und zerstückeln wie in einem Topf und wie Fleisch mitten im Kessel, ...
- 5 So spricht der HERR über die Propheten, die mein Volk irreführen: Wenn sie etwas zu beißen haben, rufen sie: Frieden! Wer ihnen aber nichts ins Maul gibt, gegen den heiligen sie einen Krieg.

Trotzdem halten sie sich für die, die sich auf Jahwe verlassen, indem sie sprechen: »Ist nicht der Herr unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen«. In der Tat bleiben sie auf ihrer falschen Sicherheit sitzen. Deshalb geißelt Micha mit seinem Wort „jene *arrogante* Heilssicherheit, durch die sich die Unrechtstäter gegen Kritik und Verantwortung religiös immunisieren und unangreifbar machen wollen.“<sup>477</sup> Darauf folgt die Androhung der Zerstörung Zions: „um ihretwillen“. Inhaltlich entspricht diese Schlussfolgerung der zentralen Aussage des Buches<sup>478</sup>, dass »Unheil von JHWH an das Tor Jerusalems kommen wird (1,12) «.

#### 4) Am 5, 12

Ja, ich kenne eure vielen Verbrechen und eure zahlreichen Sünden. - Sie bedrängen den Gerechten,

<sup>476</sup> R. Kessler, Micha, 165; H.W. Wolff, Micha, 77f.

<sup>477</sup> R. Oberforscher, Micha, 86.

<sup>478</sup> R. Kessler, Micha, 111.

nehmen Bestechungsgeld und drängen im Tor den Armen zur Seite (Am 5,12).

Die Verkehrung des Rechts, der generelle Vorwurf, der in Am 5,7 bildhaft dargestellt wird, wird in VV.10.12 durch konkrete Beispiele illustriert, die in der Torgerichtsbarkeit aufzutauchen pflegen. Indem diejenigen, die an denen keinen Gefallen haben und ihnen vielmehr Hass zeigen, die im Tor rechtes Urteil sprechen und die Wahrheit sagen, Bestechungsgeld (Lösegeld) annehmen und zur Lenkung des Urteils in die Bahn ihres eigenen Interesses einsetzen, verwandeln sie das Recht in Wermut und schlagen die Gerechtigkeit zu Boden. Hierbei wird das Recht der Armen bei Gericht abgewiesen, weil sie nicht genug Macht und Geld haben, die Richter auf ihre Seite zu ziehen, und wiederum an der Stelle, wo Recht und Gerechtigkeit herrschen sollten, nutzten die wirtschaftlich und politisch Einflussreichen die sozial Schwachen aus, weil in Wirklichkeit keine effektive Kontrollinstanz für das unbarmherzige Handeln der Mächtigen vorhanden ist<sup>479</sup>, insofern ihr Handeln nicht illegal ist. Besonders ist es schwierig, die im Verborgenen angebotene Bestechungsannahme zu enthüllen.

Auffällig ist, dass in Am 5,12 ein anderes Bestechungsmittel (כֶּפֶר) als das übliche (שָׁחַד) genannt wird. Eigentlich meint כֶּפֶר als Terminus der Rechtssprache einen materiellen Gegenwert, mit dem man verwirktes Leben auslösen kann, wie Ex 21,28ff wohl zeigt. Normalerweise wird dieses Lösegeld (כֶּפֶר) als eine Kompensation für den entstandenen Schaden in die Hände der geschädigten Partei übergeben. Aber im Falle von Am 5,12 wird כֶּפֶר dem Richter ausgehändigt. Bei der Zahlung von כֶּפֶר zur Korruption im Rechtsverfahren kann man dieses Lösegeld als Bestechungsgeld<sup>480</sup> bezeichnen, indem die Funktion der Bestechung anzunehmen ist. Gegen die Gleichsetzung von beiden Termini versucht G. Fleischer einen Unterschied des כֶּפֶר zum שָׁחַד auszumachen. Indem er die Grundbedeutung von כֶּפֶר in Erwägung zieht, beschreibt er den Unterschied folgendermaßen:

„Wer כֶּפֶר zahlt, dem geht es vor allem darum, sein eigenes Leben zu retten. Mit שָׁחַד hingegen will man seine eigene Schuld einem Unschuldigen zuschieben. ... כֶּפֶר zahlt man im Wissen um eigenes Unrecht und aus Angst vor der verdienten Strafe; die Zahlung von שָׁחַד hingegen kann zwar möglicherweise auch diesen Grund haben, ist aber darüber hinaus

<sup>479</sup> J. Jeremias, Amos, 70.

<sup>480</sup> B. Janowski, Sühne, 167; ders., Lösegeldvorstellung, 45; B. Lang, Art. כֶּפֶר, 316. Lang, ebd., versucht noch כֶּפֶר als die dem Richter als Vermittler zu zahlende Gebühr zu erklären.



vor allem ein Mittel, das Schicksal anderer Menschen nach eigenem Willen zu beeinflussen und somit vom eigenen Machtstreben her motiviert.“<sup>481</sup>

Dennoch erwähnt Fleischer „die Umfunktionierung des Lösegeldes zum Bestechungsgeld“<sup>482</sup> in Am 5,12. In der Abschiedsrede Samuels an das Volk in 1.Sam 12,3 könnten wir eine Erklärungsmöglichkeit dafür finden, dass vermutlich כפר eine große Summe Geld bedeuten könnte:

Hier bin ich, zeugt gegen mich vor dem HERRN und vor seinem Gesalbten! Wessen Rind habe ich genommen, oder wessen Esel habe ich genommen? Wen habe ich übervorteilt? Wem habe ich Gewalt angetan? Aus wessen Hand habe ich Bestechungsgeld (כפר) genommen, um damit meine Augen zu verhüllen? So will ich es euch zurückgeben (1.Sam 12,3).

Wenn man darüber Erwägungen anstellt, dass jemand wegen des כפר vor einer bestimmten Sache (möglicherweise Rechtssache) seine Augen schließt, kann man כפר als etwas sehr Erhebliches einschätzen. Allerdings würde Samuel mit solchen Worten zum Ausdruck bringen, dass er gar keine Bestechungsgeschenke - sei es groß oder klein - angenommen hat<sup>483</sup>. Die Tatsache in Betracht gezogen, dass es in den meisten Fällen bei כפר um Leben und Tod bzw. um die dem entsprechende Schädigung geht, bedeutet כפר wahrscheinlich viel Geld.

An der Stelle, wo die Entscheidung über Tod und Leben getroffen wird, profitieren die Mächtigen von der Unterdrückung der sozial Schwächeren, während sie das Recht instrumentalisieren. Solches Handeln wird somit als חטא und פשע charakterisiert. Korruption, Bestechung, Machtmissbrauch und Amtsmissbrauch als eine allgemeine Erscheinung übt im alten Israel wie in anderen Ländern einen ziemlich schlechten Einfluss auf die Gesellschaftsordnung aus. Durch die Bestechung in Rechtsverfahren wurde das Recht gebeugt, indem die wirtschaftlich und politisch Einflussreichen das Recht instrumentalisiert haben. In den Augen der Propheten ist die Ortsgerichtsbarkeit, in der Recht und Gerechtigkeit herrschen sollten, durch die Oberschicht dominiert und zum Unterdrückungsinstrument geworden, in dem Unrecht und Unterdrückung der Schwachen herrschen. Daraufhin decken die Propheten die Ungerechtigkeit der

<sup>481</sup> G. Fleischer, Menschenverkäufern, 162.

<sup>482</sup> G. Fleischer, Amos, 201

<sup>483</sup> J. Herrmann, Sühne, 42.

israelitischen Rechtsprechung auf. Besonders appellieren sie an die Grundnormen<sup>484</sup> von “Recht und Gerechtigkeit”, auf denen die Solidaritätsbeziehungen<sup>485</sup> beruhen. Ab und zu drohen sie mit Wehe-Rufen. Aber das Fehlverhalten der Verantwortlichen änderte sich nicht. In der Gerichtsbarkeit funktioniert das Recht, indem “die wirtschaftlich Mächtigen... die Macht über das Recht haben.”<sup>486</sup> Durch die Bestechung können sie die Rechtssachen nach ihren Interessen lenken lassen. Somit ist das rechtliche Anliegen der *personae miserae* in arge Bedrängnis geraten.

#### 4.4. Die Unterdrückung der sozial Schwachen

Wir haben oben beobachtet, dass mittels Bestechung das Recht in der Gerichtsbarkeit gebeugt wird, wobei die sozial Schwachen zum Opfer des Unrechts werden. Eigentlich gehört der Schutz der sozial Schwachen zur Lebensordnung Israels, besonders ist der König dafür verantwortlich. So finden sich auf ihn bezogene Bestimmungen in Geboten, Verboten und weisheitlichen Mahnungen.

Da Unterdrückung der sozial Schwachen in verschiedenen Lebensbereichen auftaucht, beschränken wir uns auf die Textbelege, in denen deutlich von der Unterdrückung der sozial Schwachen in der Gerichtsbarkeit die Rede ist. Deshalb habe ich viele Belegstellen außer Acht gelassen, in denen allgemeine Aussagen über die Unterdrückung der Schwachen gemacht werden – nur wo nötig, will ich diese anführen. Als einschlägige Belegstellen habe ich die folgenden angenommen, nämlich Am 2,7; 5,12<sup>487</sup>; Jes 1,23<sup>488</sup>; 10,2; Jer 5,28f, in denen אביון (Am 5,12; Jer 5,28f.), דל (Am 2,7; Jes 10,2), יתום (Jes 1,23; 10,2; Jer 5,28), אלמנה (Jes 1,23; 10,2) und עני (עני) (Jes 10,2; Am 2,7) erwähnt werden. Bevor auf diese eingegangen wird, scheint es nötig, die Armutstermini דל, אביון und עני (עני) kurz zu betrachten.

<sup>484</sup> Vgl. E.W. Davies, *Ethics*, 46.

<sup>485</sup> Vgl. W. Bindemann, *Gerechtigkeitsethos*, 565.

<sup>486</sup> R. Kessler, *Staat und Gesellschaft*, 44.

<sup>487</sup> Dazu u. S. 151ff.

<sup>488</sup> In Bezug auf die Bestechung ist Jes 1,23 schon behandelt worden (S. 96f); ferner unten S. 153f.

#### 4.4.1. אביון

Die Etymologie von אביון ist nach wie vor unsicher, wobei sowohl semitische Ableitung als auch ägyptische Entlehnung vertreten wird<sup>489</sup>. Dieses Wort wird häufig in den Propheten (17mal)<sup>490</sup> und Psalmen (23mal)<sup>491</sup> gebraucht. In Ps 72,13; 82,4 stehen אביון und דל in Parallelismus. Hier kann man sagen, dass beide nebeneinander synonymisch sind. Im Fall, dass beide Begriffe ohne konkreten Bedeutungsgehalt einfach die Leute als „arm“ bezeichnen, trifft es zu, dass sie synonym sind<sup>492</sup>. Aber es könnte zu rasch sein, dass wegen der Fälle, die parallele Struktur zeigen, wir folgern, dass beide einfach gegenseitig austauschbar sind; denn die Unausgewogenheit des Gebrauchs von beiden Worten ist ziemlich stark. In den Psalmen wird אביון im Vergleich zu דל (אביון 23mal ↔ דל 4mal) bevorzugt<sup>493</sup>. Während im Deuteronomium אביון 7mal<sup>494</sup> benutzt wird, erscheint hier niemals דל. Bemerkenswert ist, dass sich sechs von sieben Vorkommen in Dtn 15 finden, wo die in Brüderlichkeit verbundene ideale Gemeinschaft - wenn möglich ohne Armut (Dtn 15,4) - zum Ausdruck gebracht wird. Auch im Sprüchebuch verdient der Gebrauch der beiden Worte Beachtung; die Verwendung von דל (14mal)<sup>495</sup> überwiegt in diesem Buch<sup>496</sup>, dagegen ist die von אביון (4 mal)<sup>497</sup> niedrig. Aus der Tatsache, dass der אביון von den Feldfrüchten essen soll, während den Rest die Tiere des Feldes fressen mögen (Ex 23,11), die אביונים also diejenigen sind, die der Großzügigkeit bzw. Freundlichkeit ihrer Brüder (Dtn 15,8.11) bedürfen, können wir die Folgerung ziehen, dass der Grad der Armut des אביון höher als der des דל ist, obwohl beide dem Unrecht zum Opfer fallen.

<sup>489</sup> Zur Übersicht, G.J. Botterweck, Art. אביון, 29f.; M. Schwantes, Recht, 30-34.

<sup>490</sup> Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6; Is 14,30; 25,4; 29,19; 32,7; 41,17; Jer 2,34; 5,28; 20,13; 22,16; Ez 16,49; 18,12; 22,29.

<sup>491</sup> Ps 9,19; 12,6; 35,10; 37,14; 40,18; 49,3; 69,34; 70,6; 72,4.12.13 (2x); 74,21; 82,4; 86,1; 107,41; 109,16.22.31; 112,9; 113,7; 132,15; 140,13.

<sup>492</sup> Vgl. G. Fleischer, Menschenverkäufern, 282.

<sup>493</sup> Ps 41,2; 72,13; 82,3.4; 113,7.

<sup>494</sup> Dtn 15,4.7 (2x). 9.11 (2x); 24,14.

<sup>495</sup> Spr 10,15; 14,31; 19,4.17; 21,13; 22,9.16.22; 28,3.8.11.15; 29,7.14.

<sup>496</sup> Nach J. D. Pleins, Poverty, 66, ist *dal* "a term preferred by the wise, whereas neither the prophets nor the Psalms show a preference for this term."

<sup>497</sup> Spr 14,31; 30,14; 31,9.20.

Im Bundesbuch (Ex 23,6) wird das Verbot aufgestellt, das Recht (משפט) des אביון zu beugen. Hier gehört der אביון zu der auf Blutsverwandtschaft basierenden Dorfgemeinde. Das Pronominalsuffix des אביוֹןִי verweist auf die Zusammengehörigkeit der Dorfgemeinschaft<sup>498</sup> und zielt dadurch auf die Solidarität der »family units that interacted with and sustained one another«<sup>499</sup>. Vielleicht ist der אביון derjenige, der früher Anteil an der נחלה innerhalb der משפחה gehabt hat und im Lauf der Zeit aus verschiedenen Gründen, nämlich aus klimatischer Unregelmäßigkeit, wiederholten Missernten, „the departure of younger sons from the family household to join the militia units of early Israel“<sup>500</sup>, sein eigenes Grundstück verloren hat, zum Grundbesitzlosen herabgestiegen ist und der Großzügigkeit der anderen bedarf.

#### 4.4.2. דל

In seiner Untersuchung zeigt H.J. Fabry die Entwicklung des Terminus דל von der Bedeutung „ausgemergelt; abgemagert“ (Gen 41,19) hin zu der späteren Bedeutung „arm“<sup>501</sup>. Wegen der Synonymität zu anderen Begriffen des Wortfeldes »arm« steht dieses Wort häufig in Parallelismus mit אביון, עני (ענו) oder רש. Deshalb ist es nicht einfach, den Bedeutungsunterschied zu diesen zu präzisieren. Dennoch ist aufgrund der Feststellung, dass der דל von den Bestimmungen des Sabbatjahres, des Jubeljahres und der agrarischen Brache ausgenommen ist, und dass er wie der עשיר einen halben Scheqel als Musterungsabgabe zahlen muß (Ex 30,15), zu vermuten, dass er nicht zu den Besitzlosen gehört. Auch könnte die Unausgewogenheit im Gebrauch von אביון und דל, dass nämlich das Sprüchebuch דל vor אביון bevorzugt, während das Deuteronomium das Wort אביון in Gebrauch nimmt und niemals דל benutzt, andeuten,

<sup>498</sup> Vgl. M. Schwantes, Recht, 58; G. Beer, Exodus, 118.

<sup>499</sup> C. Meyers, Family, 32.37.

<sup>500</sup> C. Meyers, Family, 37; S. Bendor, Social Structure, 263, schreibt; „Natural disasters, droughts and famines, differences in yield between one plot and another - all these led to differences of status within the *batei 'ab* and within the nuclear units. The demographic process from generation to generation also led to differences among the various units in their ability to deal with the difficulties of the time, including the ability to muster sufficient man power and to make use of the technology of the period....“

<sup>501</sup> H.J. Fabry, Art. דל, 229f.

dass die beiden Worte ihre eigenen Spielräume gehabt haben. So können wir folgern, dass die beiden wenigstens nicht dem gleichen sozial-wirtschaftlichen Status angehören, obwohl sie der Ausbeutung der Mächtigen letztendlich zum Opfer gefallen und zu Schuldklaven geworden sind. Vielleicht legt der Unterschied im Inhalt der Schuldauflage in Am 8,6 die ein bisschen andere sozial-wirtschaftliche Situation nahe<sup>502</sup>.

Wie oben erwähnt, beabsichtigt das Pronominalsuffix in אֲבִינֶךָ, auf die Solidarität bzw. Mitmenschlichkeit hinzuweisen. In diesem Kontext kann man damit rechnen, dass der אֲבִינֶךָ in einer elenden Lebenslage steht. Die Bevorzugung des לָ im Gerichtsverfahren wird implizieren, dass die agrarische Dorfgemeinde aus einer Majorität von Kleinbauern besteht<sup>503</sup>, die jeweils ein kleines Grundstück besitzen. Damit meine ich, dass vermutlich eine Differenzierung im Grad des Eigentums oder der Armut in Betracht gezogen werden kann<sup>504</sup>, obwohl eigentlich die Unparteilichkeit im Gerichtsverfahren in diesen beiden Versen (Ex 23,3.6) thematisiert ist.

#### 4.4.3. עֲנִי (ענו)

Nach MT kommt עֲנִי im Sg. 57mal und im Pl. 17mal vor. Dagegen tritt עָנִי im Pl. 19mal auf, bei nur einer Singularform in Num 12,3. Hier geht es um das Problem der Pluralform und um das des Bedeutungsunterschieds zwischen עֲנִי und עָנִי<sup>505</sup>. Heutzutage zeigt sich die Tendenz, die beiden Worte gleichzustellen und das Wort עָנִי als eine Dialektvariante oder vermutlich eine Nebenform (eine späte aramaisierende) anzusehen<sup>506</sup>. Diesbezüglich ist Fleischers Beobachtung bemerkenswert:

„Die Tatsache, daß es bis in die Qumran-Texte hinein kein weiteres Zeugnis für den Singular עָנִי gibt und daß von den zahlreichen עֲנִי (Sg.)-Belegen kein einziger im Q<sup>c</sup>rê als עָנִי gelesen wird, was bei den mehrfach belegten Änderungen des K<sup>c</sup>t<sup>b</sup> עֲנִי in das Q<sup>c</sup>rê עָנִי doch plausibel wäre, läßt vielmehr vermuten, daß in Num 12,3 eher ein Sonderfall

<sup>502</sup> G. Fleischer, Menschenverkäufern, 270.282f.

<sup>503</sup> Zur Bevorzugung des Armen im Gericht merkt G. Fleischer, a.a.O., 348, an, „daß zur Zeit der Formulierung dieses Textes noch ein anderes soziales Klima als zur Zeit des Amos geherrscht haben muß.“

<sup>504</sup> Vgl. W. Thiel, Entwicklung, 152; S. Bendor, Social Structure, 224.

<sup>505</sup> E. Gerstenberger, Art. עָנִי II, 259.

<sup>506</sup> R. Martin-Achard, Art. עָנִי II, 343.

vorliegt (Verschreibung?; bewußte Rekonstruktion der eigentlich inexistenten Singularform aufgrund der Semantik des Plurals עניים in später Zeit ?) als der Beweis für die Existenz zweier Singularformen. Das bedeutet: עניים und עניים sind zwei Pluralbildungen des einen Singulars עני.<sup>507</sup>

Wenn עניים die Pluralform von עני ist, dann ist die Bedeutung des Wortes עניים in den Belegstellen von עני zu suchen. Da die ausführliche Untersuchung dieser Worte über unser Ziel hinausgeht, will ich nicht weiter auf diese Sache eingehen<sup>508</sup>. Zum Schluß halte ich nur fest, dass der עני (עניים/עניים) in konkret sozial-wirtschaftlichem Sinne an Armut leidet, die sich nicht aus Zufälligkeiten herleitet, sondern als Produkt von Unterdrückung ergibt<sup>509</sup>.

#### 4.4.4. Unterdrückung im Gericht

##### 1) Am 2,7<sup>510</sup>

Sie treten nach dem Kopf der Geringen wie auf den Staub der Erde, und den Rechtsweg der Elenden beugen sie. Und ein Mann und sein Vater gehen zu demselben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen (Am 2,7).

In dem Hemistich Am 2,7aß wurden drei verschiedene Deutungsmöglichkeiten in der Forschung vorgeschlagen. Ich gebe Fleischers Zusammenfassung im folgenden wieder:

- a) דרך ist synonym mit משפט, d.h. meint den Rechtsweg.
- b) Da in diesem Vers kein eindeutiges Indizwort vorhanden ist, ist das Wort דרך als „Einheit von Lebenswandel und Lebenslauf zu interpretieren.“ Das bedeutet, dass „die Armen daran gehindert werden, den Lebenswandel zu führen, den sie führen möchten, und damit vom guten und sinnvollen Leben abgehalten werden.“
- c) Die dritte Interpretation von Am 2,7 aß erfolgt „auf dem Hintergrund von Hi 24,4“: „Sie stoßen die Armen von der Straße weg.“<sup>511</sup>

Wenn das Verb נטה hif., wie erwähnt, tatsächlich im Zusammenhang der Rechtsbeugung häufig gebraucht<sup>512</sup> und in einem ähnlichen Kontext in Am 5,12b benutzt wird,

<sup>507</sup> G. Fleischer, Menschenverkäufern, 273.

<sup>508</sup> Vgl. dazu M. Schwantes, Recht, 35-52.

<sup>509</sup> J. D. Pleins, Art. Poor, Poverty, 413.

<sup>510</sup> Dazu unten S. 148-150.

<sup>511</sup> G. Fleischer, Menschenverkäufern, 59.

<sup>512</sup> Ex 23,6; Dtn 16,19; 24,17; Klg 3,35; 1 Sam 8,3.

ist es leicht vorstellbar, dass es hier um die Unterdrückung der Elenden im Gericht geht<sup>513</sup>.

## 2) Jes 10,1-2

- 1 Wehe denen, die Ordnungen des Unheils anordnen,  
und den Schreibern, die Mühsal schreiben,
- 2 um die Geringen von ihrem Rechtsanspruch zu  
verdrängen und den Elenden meines Volkes ihr  
Recht zu rauben, damit die Witwen ihr Plündergut  
werden und sie die Waisen plündern! ( Jes 10, 1-2).

Das Wortpaar חֲקֵק-כֹּתֵב kommt in Hi 19,23 und Jes 30,8 vor, und nach G. Liedke<sup>514</sup> zeigen die Belege Jes 10,1; Spr 8,15; Ri 5,9; Hi 13,27, dass die Subjekte von חֲקֵק Autoritäten sind. חֲקֵק kann die vertikale Relation zwischen Herren und ihren Untertanen bezeichnen.

Wie die Weheworte in Jes 5<sup>515</sup> charakterisieren die Partizipien in 10,1 Leute, deren Verfasserstätigkeit die sozial Schwachen in die Abhängigkeit der wirtschaftlich-politisch Mächtigen geraten lässt.

Worum geht es bei diesen Wörtern מִכְתָּבִים עָמַל und חֲקֵקִים חֲקֵי־אֱוֶן eigentlich ? Für die Deutung werden drei verschiedene Auffassungen vorgeschlagen: Entweder geht es hier um Gesetzgebung<sup>516</sup> oder um Gerichtsurteile<sup>517</sup> oder um schriftliche Abkommen<sup>518</sup>.

- 1) Crüsemann nimmt an, dass im 8. Jh. in Juda eine Gruppe von Leuten vorhanden gewesen sei, die schriftliche Rechtsvorgänge zur absichtlichen Verletzung des Rechts der sozial Schwachen abfassen konnte<sup>519</sup>. Konnte es möglich sein, ohne Wissen des Königs solche Satzungen zu erlassen? Vermutlich war dem König die

<sup>513</sup> Vgl. J. Jeremias, Amos, 22; K.D. Schunck, Das 9. und 10. Gebot, 107.

<sup>514</sup> G. Liedke, Art. חֲקֵק, 628.

<sup>515</sup> Über den komplizierten redaktionsgeschichtlichen Werdegang von Jes 5,1-10,4, vgl. H. Barth, Jesaja-Worte, 109ff.; B.S. Childs, Isaiah, 42ff.83ff.; O. Kaiser, Jesaja 1-12, <sup>2</sup>1963, 50ff.; H. Wildberger, Jesaja 1-12, 180-182.

<sup>516</sup> B. Duhm, Jesaja, 96; K. Marti, Jesaja, 100; O. Kaiser, Jesaja 1-12, <sup>2</sup>1963, 55; H. Wildberger, Jesaja 1-12, 198; G. Liedke, Gestalt, 179; F. Crüsemann, Tora, 33f; G. Wanke, Sozialkritik, 5.

<sup>517</sup> G.B. Gray, Isaiah I-XXVII, 190f.; O. Kaiser, Jesaja 1-12, <sup>5</sup>1981, 217 hält auf Grund sprachlicher Parallelen (Gen 47,26; Hi 23,14) beide Möglichkeiten offen; aber Kaiser, Einleitung, Bd.1, 78, neigt zu der Ansicht, dass „Jes 10,1-2 sich eher auf Rechtsbeugung mittels ungerechter Urteile als auf eine staatliche Gesetzgebung bezieht.“ Vgl. J.A. Dearman, Property Rights, 43; Ch. Hardmeier, Unheilsprophetie, 29, sieht „juristische Schriftsätze“ in Jes 10,1f. als „Rechtsgutachten“ an.

<sup>518</sup> R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 41; R. Porath, Sozialkritik im Jesajabuch, 165.

<sup>519</sup> F. Crüsemann, Tora, 34. Ähnlich, M. Weinfeld, מִשְׁפָּט וְצִדְקָה, 238f.; B.S. Jackson, Justice and Righteousness, 261.

Korruption bekannt. Aber das wurde nicht in der Öffentlichkeit zugegeben, um das Volk nicht zu provozieren. Durch heimliches Einverständnis könnte die Oberschicht mit den wirtschaftlich Mächtigen zusammenarbeiten und davon profitieren. Vielleicht haben die wirtschaftlich Mächtigen Dienstleistungen zu Ungunsten der Schwachen mit der deutlichen Absicht schriftlich vorgeschrieben, dass der Rechtsweg der Schwachen im voraus gesperrt werden sollte, indem nämlich ihr Zugang zum Rechtsprozeß nicht erlaubt werden sollte, um die Witwe zur Beute zu nehmen und Waisen auszuplündern.

- 2) B.S. Childs ist der Ansicht, dass "Rather, the accusation is directed against the judges and petty officials of the state who abuse the poor in the application of the law."<sup>520</sup>
- 3) Dagegen erwähnt R. Porath "schriftliche Abkommen zwischen den wirtschaftlich Mächtigen und den auf Darlehen angewiesenen Volksgenossen"<sup>521</sup>, und R. Kessler nennt „private Verträge“ aufgrund der in Jer 32,11 belegten Kaufurkunden als möglichen Hintergrund des Textes.

Sei es der Gesetzgeber oder der Richter, seien es die wirtschaftlich Mächtigen, hier sind es jedenfalls auch die Geringen, Elenden, Witwen und Waisen, die zu Opfern der politisch-wirtschaftlich Mächtigen werden und in wirtschaftliche Abhängigkeit von ihnen und in dauerhafte Sklaverei geraten sind. Bevor ihre Rechtssache vor das Gericht gebracht wird, ist sie dahin geschwunden. Das Geschrei der Unterdrückten hat sich angehäuft.

### 3) Jer 5,28

... ja, sie überschreiten das Maß der Bosheit. Das Recht führen sie nicht aus, das Recht der Waise, daß sie es zum Erfolg führten; und den Rechtsanspruch der Armen setzen sie nicht durch (Jer 5,28).

Die in 5,1-6 beschriebene Klage über die totale Verderbnis des Volks wird in den folgenden Versen im Detail weiter geschildert. In V. 26 wird eine Gruppe aus dem Volk als „Gottlose“ bezeichnet. Als Tat wird ihnen metaphorisch das „Menschenfangen“<sup>522</sup> vorgeworfen. Wie die Vogelfänger mittels Lockvögeln Vögel fangen, so fangen die Gottlosen durch zugerichtete Fallen Menschen. Diese Fallen beziehen sich

<sup>520</sup> B.S. Childs, Isaiah, 86f.; vgl. R. Westbrook, Studies, 25f.

<sup>521</sup> R. Porath, Sozialkritik im Jesajabuch, 166; R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 41f.

<sup>522</sup> Über Metaphern in der prophetischen Sozialkritik, R. Kessler, Schuldwesen.



auf Betrügereien. Auf betrügerische Weise sind sie groß und reich, fett und glatt geworden<sup>523</sup>.

Eine andere Klage ist, dass die Reichen und Großen, die für das Rechtswesen verantwortlich sind, ihre Verantwortung dafür hinter sich geworfen haben. Da sie schon wirtschaftlich satt geworden sind, lassen sie die Sache der Waisen außer acht und helfen den Armen nicht zum Recht. Wegen des durch die gesellschaftlich-wirtschaftliche Macht erworbenen Reichtums und der durch ihre Übersättigung hervorgerufenen Vernachlässigung der rechtlichen Verpflichtungen wird das Recht des sozial Schwachen gebeugt.

Wie die Prophetentexte zeigen<sup>524</sup>, ist einer der schlimmsten sozialen Mißstände, dass die sozial Schwachen der Willkür der sozial-wirtschaftlich Mächtigen bzw. der für die Rechtsprechung Verantwortlichen wegen der grassierenden Parteilichkeit und Bestechlichkeit im Gerichtsverfahren ausgeliefert sind. Damit ist die Gerichtsbarkeit zum Instrument der Ausbeutung bzw. Unterdrückung der Schwachen geworden und die Rechtsordnung in Verwirrung geraten. Diese Lage bildet den Hintergrund von Ex 23,1-9. Es lässt sich sowohl an den Ausdrücken **עַר חָמָס** (ein gewalttätiger Zeuge) und **הָרָג** (töten) als auch an der Hervorhebung der auf Solidarität bzw. Mitmenschlichkeit zielenden Haltung im Gericht und an der Betonung der Unparteilichkeit bei Rechtsstreiten im Fall von sozial Schwachen durch Hinzufügung des Stichwortes **בְּרִיבוֹ** in den erweiterten Text von Ex 23,1-9 spüren<sup>525</sup>.

#### 4.4.5. גַּר

Es wurde bereits erwähnt<sup>526</sup>, dass die durch die Thematik der גַּר-Unterdrückung gestaltete Rahmung (Ex 22,20/23,9) einen Hinweis darauf gibt, dass die Bestimmungen über Witwe, Waise (Ex 22,16ff.) und über die Armen mit Zins- und Pfandrecht

<sup>523</sup> Hier denkt R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 72f., an zwei unterschiedliche Gruppen, nämlich an „die wirtschaftlich Reichen und die aufgrund ihrer Stellung im öffentlichen Leben ‘Großen’.“

<sup>524</sup> Vgl. dazu unten S. 148ff.

<sup>525</sup> Nach G. Fischer, Jeremia 1-25, 253 fungiert umgekehrt Ex 23,6 als eine Vorlage des oben genannten Jeremiatextes.

<sup>526</sup> S. 27.36.

(22,24ff.) in engem Zusammenhang mit den Verhaltensanweisungen im Gericht (23,1ff.) stehen. Daher kann man vermuten, dass sich die Unterdrückung bzw. Ausnutzung der sozial Schwächeren, die sich in einer wirtschaftlich wie rechtlich unsicheren Lage befinden, auf ihre Unterdrückung im Gericht bezieht. So kann die גר-Thematik in Ex 22,20; 23,9 andeuten, dass die Existenz der גרים irgendwann in Israel so ein großes Sozialproblem gewesen ist, dass die Gesellschaft solche Weisung nötig hat. Weder in vorstaatlicher Zeit noch in früher Königszeit in Israel taucht die גר-Unterdrückung<sup>527</sup> als ein großes Sozialproblem auf und führt zu einer gesellschaftlichen Turbulenz. Noch bei der Sozialkritik der klassischen Propheten ist keine Rede von der Unterdrückung der גרים. „Das ist erst bei Jeremia und Ezechiel anders, und dem entspricht das große Gewicht dieser Thematik im Deuteronomium. Historisch hat, nach allem, was wir archäologisch und aus den Texten wissen, erst der durch den Untergang des Nordreichs ausgelöste Flüchtlingsstrom nach Juda ein massives *gērīm*-Problem ausgelöst.“<sup>528</sup> Wahrscheinlich kann sein Widerhall in unserem Text Ex 23,9 gefunden werden. Im folgenden wird dieser Sachverhalt behandelt.

In alter Zeit dürfte man im Alten Orient wie im alten Israel aus verschiedenen Gründen – Hungersnot (Gen 12,10; 26,3; 47,4; Rut 1,1; 2.Kön 8,1), Krieg (2.Sam 4,3; Jes 16,4; Jer 42,15.17.22; 43,2.8.12.14.28; Klg 4,15; vgl. Jer 39,1-10), Naturkatastrophen (vgl. 1.K 17,1f.), Weideprobleme (vgl. Gen 20,1), politische Verfolgung (1.Kön 12,2; Jer 26,20-24), Flucht vor der Justiz (vgl. 2.Sam 13,37-39; 14,11) und Suche nach einem Arbeitsplatz (vgl. Ri. 5,17; Ri 17,7-12) usw.<sup>529</sup> - zum Überleben seine Heimat verlassen und irgendwo anders als Fremder (גר)<sup>530</sup> gelebt haben.

<sup>527</sup> In folgenden Stellen geht es um Bedrückung von גר: Ex 22,20; 23,9; Lev 19,33; Dtn 24,14 (als Tagelöhner); Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7.29; Sach 7,10; Mal 3,5; Ps 94,6 (Mordung). In Dtn 24,17; 27,19 ist die Rede von Rechtsbeugung des גר.

Bemerkenswert ist, dass innerhalb der oben genannten Stellen גר außer Ex 22,20; 23,9 und Lev 19,33 fast immer zusammen mit anderen sozial Schwachen, nämlich mit Waisen, Witwen bzw. mit Tagelöhner, Armen und Elenden vorkommt. In Lev 19,33 wird das Verbot der Unterdrückung von גר durch das Gebot, גר wie dich selbst zu lieben, d.h. „...ihm wirtschaftlich wie rechtlich ...wie jedem Einheimischen alle Möglichkeiten...“ zu bieten (K. Elliger, Leviticus, 262) verstärkt.

<sup>528</sup> F. Crüsemann, Bundesbuch, 34.

<sup>529</sup> Über den Unterschied im Gebrauch zwischen dem Verb גור und Nomen גר schreibt José E. Ramírez Kidd, *Alterity*, 24; „The verb גור and the noun גר were not used, however, in the same circumstance. The verb גור was used, mostly, in association with those (Israelites) who left their original towns and went to sojourn temporarily abroad. It is associated with the idea of emigration. The noun גר, on the contrary, designates the legal status granted to those (strangers and foreigners) who came to

Der kurzzeitig Umherstreifende oder Durchreisende kann als Fremder irgendwo Gastfreundschaft annehmen unter dem Schutz eines Gastgebers<sup>531</sup>. In der alten Gesellschaft wurde die aus den konkreten Lebenserfahrungen entstandene Gastfreundschaft gut gepflegt, und ihre Störung wurde aus der Sicht der israelitischen Sitte als ein außerordentlich gewaltiges Verbrechen angesehen (Ri 19,30).

Wenn jemand aber anderswo als Fremder auf Dauer bleiben will, muß er die Selbstverantwortung für seinen Lebensunterhalt tragen. In diesem Fall muß ein Fremder, da er gerade in einem Land eingewandert ist und keinen eigenen Grund und Boden besitzt, unbedingt bei einem Gastgeber oder einer Sippe unter deren Schutz stehen, für sie arbeiten und seinen Lebensunterhalt verdienen. Obwohl der Fremde besonders nach dem Ansiedeln ohne seinen eigenen Grund und Boden bleibt, dürfte das nicht für immer der Fall sein<sup>532</sup>. Vorstellbar ist, dass im Lauf der Zeit der Fremde seine Arbeitskraft anbieten, sich Geld verschaffen und ein Grundstück kaufen konnte, und dass er beim unter ein schützendes Dach Flüchten Geld oder Gold mitbringen und damit etwas kaufen konnte<sup>533</sup>.

In Korea konnte etwas Ähnliches beobachtet werden: Ein Mann (mit oder ohne Familie) aus einem anderen Gebiet sucht einen Großgrundbesitzer und schafft die Versorgung des Haushalts, während er ihm eine bestimmte Zeit lang (manchmal eine ziemlich lange Zeit) seine Arbeitskraft anbietet, und wenn die bestimmte Frist des Arbeitseinsatzes von dem Fremden eingehalten werden kann, bekommt er ab und zu einmal ein Grundstück,

---

sojourn and were ruled by the internal regulations of an Israelite community. It expressed rather the idea of immigration.”

<sup>530</sup> Für גֵּר bestehen grundsätzlich verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten, z.B. Fremder, Fremdling, Schutzbürger. F.A. Spina, *Israelites as gērīm*, 323-325, schlägt “immigrant” als akzeptable englische Übersetzung von *gēr* vor; vgl. auch T. Meek, *Translation of gēr*, 172: “As is well known, a word does not necessarily mean the same wherever it is found. In different contexts the same word may change quite radically and in its later usage have a sense very different from what it had originally”. Den Bedeutungswandel fasst C. van Houten, *Alien*, 164, zusammen: „In summary, the legal status of the alien has changed dramatically over time. What began as legislation pertaining to a stranger needing hospitality and justice in the Covenant Code changed in Deuteronomy to legislation dealing with a class of vulnerable, landless people and created a system of support which gave them economic stability. It encouraged the Israelites to be just in their social dealings, but did not encourage them to allow the outsider to join the community. This was also the case for the first level of redaction in the Priestly laws. However, in the second level, in addition to the laws which treated aliens as outsiders and inferiors, there was also legislation allowed the outsider to join the community and be on equal terms with the Israelite.”

<sup>531</sup> Ri 19,15ff. Über die zeitliche Begrenzung der Gastfreundschaft vgl. R. de Vaux, *Lebensordnungen I*, 29: „Der Fremde kann diese Gastfreundschaft drei Tage in Anspruch nehmen, und wenn er geht, schuldet man ihm noch eine Schutzfrist, deren Dauer unterschiedlich bemessen wird: bei manchen Stämmen „bis daß das Salz, das er gegessen hat, aus seinem Magen ausgeschieden ist“, bei großen Stämmen, wie bei den Rwala in Syrien, drei weitere Tage lang und in einem Umkreis von 150 km.“

<sup>532</sup> So hat Abraham als Fremder ein Grundstück gekauft (Gen 23,4). Vgl. Gen 30,25ff.; D. Kellermann *Art. גֵּר*, 985.

<sup>533</sup> Vgl. Chr. van Houten, *Alien*, 41; D. Kellermann, ebd.

obwohl, wie groß oder klein dieses Grundstück ist, von der Großzügigkeit des Großgrundbesitzers bzw. dem Fleiß bei seinen Arbeiten während dieser Zeit abhängt. Allerdings kommt die Entscheidung über sein weiteres Bleiben bei dem Großgrundbesitzer nach dem Ende seiner Dienstzeit ganz auf ihn selbst an.

In der ältesten Zeit steht der Fremde, der des Schutzes von jemand bedarf und zur Minderheit der Gesellschaft gehört, in der Tat außerhalb des Kreises der Verwandtschaft bzw. der solidarischen Vernetzung der Einheimischen und wird fast immer bei allen Sachen benachteiligt, wie die betreffenden Vorschriften in dem Kodex Ešnunna und Kodex Hammurapi andeuten<sup>534</sup>. In diesem sozialen Raum treten die sozialen Schutzrechte für den Fremden auf. Möglicherweise wurden die auf der Gastfreundschaft beruhenden Verhaltensnormen für den Fremden von der vorstaatlichen Zeit an tradiert und dürften für das Aufrechterhalten eines ruhigen Lebens in der Gesellschaft eine wichtige Rolle gespielt haben. Sie sollten nicht zum Lippenbekenntnis werden, wie in Gen 19,5ff. und Ri 19,22ff, obwohl mit dem Fremden die Situation insofern ganz anders geworden ist, als er bei seinem Gastgeber auf Dauer bleiben und für ihn arbeiten möchte.

Anders als in den anderen altorientalischen Kulturen zeigt sich ein besonderes Anliegen für den Fremden in den israelitischen Rechtssammlungen<sup>535</sup>. Der Schutz der Witwen und Waisen<sup>536</sup> war im ganzen alten Orient als ein fester Topos des sozialen Ethos eine weit bekannte Idee<sup>537</sup>, aber die triadische Formulierung »גַּר – Waise – Witwe«<sup>538</sup>, nämlich die Zusammensetzung der drei Begriffe in einer Reihe, ist nicht allgemein-orientalisch<sup>539</sup>, sondern typisch für das Deuteronomium<sup>540</sup>. In den ältesten

---

<sup>534</sup> Im Kodex Ešnunna heißt es:

§ 30 BII. Wenn ein Bürger aus Abneigung gegen seine Stadt und seinen Herrn flieht, und ein anderer Mann seine Frau heiratet, so darf er nach seiner Rückkehr seine Frau nicht zurückfordern (TUAT, Bd. I, 36).

Ähnlich im Kodex Hammurapi:

§ 136 Wenn ein Bürger seine Stadt verläßt und flieht, und wenn nach seinem Wegbleiben seine Ehefrau in das Haus eines anderen eintritt, wenn dieser Bürger zurückkehrt und seine Ehefrau fordert, so soll, weil er aus Abneigung gegen seine Stadt geflohen ist, die Ehefrau des Flüchtlings zu ihrem Ehemann nicht zurückkehren (TUAT, Bd. I, 59).

<sup>535</sup> Vgl. D.E. Gowan, *Wealth and Poverty*, 343.

<sup>536</sup> »Witwe und Waise« ist die im alten Orient häufige Reihenfolge (M. Sneed, *Alien, Orphan, and Widow*, 504).

<sup>537</sup> Vgl. F. C. Fensham, *Widow, Orphan and the Poor*, 129-139.

<sup>538</sup> Belege: Dtn 14,29; 16,11.14; 24,17,19.20; 26,12.13; 27,19.

<sup>539</sup> Fensham, a.a.O., 137-139; Chr. van Houten, *Alien*, 35f.

<sup>540</sup> Th. Krapf, *Fremdling – Waise – Witwe*, 89; N. Lohfink, *Bearbeitung*, 97.

Bestimmungen des Alten Testaments zum Schutz des Fremden lautet es folgendermaßen:

- 20 Den Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.
- 21 Keine Witwe oder Waise dürft ihr bedrücken<sup>541</sup>.  
(כל-אלמנה ויתום לא תענון:)
- 22 Falls du sie in irgendeiner Weise bedrückst, dann werde ich, wenn sie wirklich zu mir schreien, ihr Geschrei gewiß erhören,
- 23 und mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so daß eure Frauen Witwen und eure Kinder Waisen werden (Ex 22,20-23).
- ....
- 9 Und du sollst einen Fremdling nicht bedrücken; ihr kennt das Herz des Fremdlings, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid (Ex 23,9).

Wie oben gezeigt, erscheint im Bundesbuch das Thema vom Recht des גר an zwei Stellen (Ex 22,20; 23,9).

In Ex 22,20 wird das Verb נה' hif. gebraucht, das "nicht allgemein die Unterdrückung, sondern ganz konkret die wirtschaftliche Ausbeutung"<sup>542</sup> bezeichnet. Dieses Verb ist vor allem im Heiligkeitgesetz und im Ezechielbuch belegt<sup>543</sup>. Aber „es könnte ein traditionelles Verbum für Prohibitive bezüglich des Umgangs mit Menschen in wirtschaftlicher Zwangslage sein. Auch das Deuteronomium hat es in entsprechendem Sachzusammenhang. In Ex 22,20 ist נה' das alte Wort aus der Rechtssprache.“<sup>544</sup>

<sup>541</sup> Der dyadische Ausdruck »Waise und Witwe« ist charakteristisch für das Deuteronomium, wo er stets in dieser Reihung vorkommt, während גר auch in anderen Zusammenhängen auftaucht. גר ist dem Doppelausdruck »Waise und Witwe« immer vorangestellt (eine Ausnahme ist Dtn 10,18; hier steht das Wortpaar »Waise und Witwe« parallel mit gēr), wenn גר mit diesem Doppelausdruck zusammen vorkommt. In Bezug auf diesen Satz (V.21) beobachtet N. Lohfink, Bearbeitung, 96.100: „Das viel offenere Verbum der Schutzbestimmung in Ex 22,21 (‘nh II »erniedrigen«) wird im Deuteronomium niemals im Zusammenhang mit Witwen und Waisen gebraucht. Das vor dem Doppelbegriff 'almānāh w'jātôm stehende kol macht den Satztyp undeuteronomisch“ (S. 96). „Der gēr ist im Bundesbuch ebenso *persona misera* wie es die Witwen und Waisen und die dann unmittelbar folgenden Armen sind. Ein eigentlich sprachlicher Stereotyp war durch Ex 22,20f ebenfalls noch nicht geschaffen, da noch keine Nominalreihe gebildet wurde. Dass noch nicht die Empfindung einer notwendigen Zusammengehörigkeit der drei Größen vorlag, beweist auch das je einzelne Vorkommen von »Witwe + Waise« in 22,23 und von gēr in Ex 23,9 und 12“ (S. 100).

<sup>542</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Fremde, 111.

<sup>543</sup> Ex 22,20; Lev 19,33; 25,14.17; Dtn 23,17; Jes 49,26; Jer 22,3; Ez 18,7.12.16; 22,7.29; 45,8; 46,18; Ps 74,8.

<sup>544</sup> N. Lohfink, Bearbeitung, 105; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Fremde, 111.

In dem zweiten נָר – Rechtssatz Ex 23,9, der durch eine Bearbeitung im Bundesbuch mit Ex 22,20aß.b entstanden ist<sup>545</sup>, erscheint das Verb לַחֵץ »bedrücken«. Wie die Belege<sup>546</sup> zeigen, fällt daran auf, dass es bei diesem Verb um die Unterdrückung und Bedrängung einer ganzen Bevölkerung durch ein anderes Volk oder durch eine Armee oder durch politische Repräsentanten geht. Wie kommt dieses Verb in das Bundesbuch? Diesbezüglich stellt im Gefolge von J. Reindl<sup>547</sup> E. Otto fest:

„Das Lexem *lḥṣ* ist fest im dtr Retterschema (Ri II 18; IV 3; VI 9; X 12; vgl. 2 Kön XIII 4; PS CVI 42; Jer XXX 20) verankert und wird in Dtn XXVI 7b; 1 Sam X 18 dtr in die Exodusthematik eingebracht. Dies ist der Hintergrund für Ex XXII 20aß und Ex XXIII 9a.“<sup>548</sup>

N. Lohfink äußert dazu eine andere Meinung, indem er die Tatsache betont, dass לַחֵץ in Ex 3,9 (E) in engem Zusammenhang mit der Unterdrückung Israels in Ägyptenland steht<sup>549</sup>:

„Setzt man diese Tatsache voraus und sieht im Richterbuch die Schichtenbestimmung etwas differenzierter, dann ergibt sich, zunächst unter Absehung von den Belegen im Bundesbuch, folgendes Bild: Die Wurzel *lḥṣ* stand schon im vordeuteronomistischen Rahmen des Retterbuches und ist dann von den redaktionellen deuteronomistischen Texten im Richterbuch und in 1 Samuel aufgenommen worden. Unabhängig davon hatte, und zwar zeitlich wohl schon früher, das kleine historische Credo in Dt 26,7 die Wurzel aus der Exoduserzählung der alten Pentateuchquellen aufgegriffen... Für Ex 22,20 und 23,9 ist es in diesem Gesamtrahmen natürlich nicht schlechthin ausschliessbar, dass die Wahl des Wortes von Dt 26,7 und den Belegen in den Geschichtsbüchern angeregt wurde. Aber genau so ist es möglich, ja es ist näher liegend, dass die Exoduserzählung selbst die Anregung für die Wahl des Wortes gegeben hat. Der Umweg über das Deuteronomium oder die deuteronomische Bearbeitung von Geschichtsbüchern ist ein überflüssiges Postulat.“<sup>550</sup>

Außerdem ist Folgendes in Betracht zu ziehen.

<sup>545</sup> Dagegen nimmt W. Richter, *Recht und Ethos*, 86, hier eine Aufnahme des Prohibitivs aus Ex 23,9 in Ex 22,20 an, weil er nach seinem strengen formkritischen Kriterium V.9a dem Grundtext zuschreibt.

<sup>546</sup> Als Verb: Ex 3,9; Ex 22,20; Ex 23,9; Num 22,25 (2x); Ri 1,34; 2,18; 4,3; 6,9; 10,12; 1 Sam 10,18; 2 Kön 6,32; 13,4.22; Jes 19,20; Jer 30,20; Am 6,14; Ps 56,2; 106,42.

Als Nomen: Ex 3,9; Dtn 26,7; 1 Kön 22,27; 2 Kön 13,4; Jes 30,20; Ps 42,10; 43,2; 44,25; Hi 36,15.

<sup>547</sup> J. Reindl, Art. לַחֵץ, 551.

<sup>548</sup> E. Otto, *Rechtsbegründungen*, 6.

<sup>549</sup> N. Lohfink, *Bearbeitung*, 106; nach S. Kreuzer, *Frühgeschichte Israels* 171, hängt לַחֵץ in Dtn von der jehowistischen Form von Ex 3 ab. Vgl. R.B. Coote, *Revolution*, 141.

<sup>550</sup> N. Lohfink, *Bearbeitung*, 106f.

- Im deuteronomischen Gesetz wird die Unterdrückung des גר nicht direkt erwähnt, sondern es ist nur von der Bedrückung des Tagelöhners, der zur Gruppe der גרים gehört, die Rede<sup>551</sup>.
- Die detaillierten Bestimmungen des Deuteronomiums zum גר zeigen eine höher entwickelte Phase als das Bundesbuch, da die Bestimmungen über den גר in diesem Gesetz verschiedene Bereiche abdecken<sup>552</sup>. Dabei werden oft die Ausdrücke אשר בשעריך (Dtn 14,21.29; 16,14<sup>553</sup>; 24,14; auch in Dtn 5,14; 31,12) und אשר בקרבך (Dtn 16,14; 26,11; auch in Dtn 28,43; 29,10) zur individuellen und konkreten Beschreibung des גר oder von Waise und Witwe verwendet, während sie an anderen Stellen im ganzen Alten Testament (mit Ausnahme von Ex 20,10), wo vom גר die Rede ist, niemals vorkommen und stattdessen an anderen Stellen אשר ב (1. Chr 22,2), את (Ex 12,48; Lev 19,33.34; Num 9,14), ב (Jer 14,8; Ez 14,7; Ps 119,19), בתוך (Gen 12,49; Lev 16,29; Jos 20,9; Ez 22,7; 47,22), בקרב (Jos 8,35 mit Ptz.), מן (2. Chr 30,25 mit Ptz.) oder עם (Gen 23,4; Lev 25,23.35.47; Ps 39,13) benutzt werden.
- Das aus nichtjuristischem Kontext stammende und eigentlich gar nicht in den Individualkontext passende, sondern den Bezug auf eine Gruppe oder ein Volk charakterisierende Verb לחץ in Ex 22,20 und 23,9 weist vermutlich auf den Strom von Massenflüchtlingen nach Juda hin, der nach dem Untergang des Nordreichs ausgelöst wird<sup>554</sup>.
- Die Ägypten - גר - Motivation ist nicht typisch deuteronomisch<sup>555</sup>.

<sup>551</sup> Dtn 24,14; לא-תעשק שכיר עני ואביון מאחיק או מגרך אשר בארצך בשעריך;

<sup>552</sup> Dtn 14,21.28f.; 16,11.14; 23,8; 24,14.17.19-21; 26,11.12f.; vgl. Dtn 1,16; 5,14; 10,18f; 27,19; 28,43; 29,9f.; 31,2.

<sup>553</sup> In Dtn 16,14 wird dieser Ausdruck zur Beschreibung des Leviten angewendet.

<sup>554</sup> M. Broshi, Expansion, 21-26; W. Meier, Fremdlinge, 40-43; P. Welten, Art. Jerusalem I, 596; F. Crüsemann, Bundesbuch, 34; ders., Fremdenliebe, 16; L. Schwienhorth-Schönberger, Fremde, 112; D. Kellermann, Art. גור, 984-985; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 165.177; vgl. H.D.Preuß, Theologie 2, 319; anders Chr. Bultmann, Fremde, 44.213-214.

<sup>555</sup> Von 7 Ägypten-Motivationen im Deuteronomium sind 5 Ägypten-עבר-Motivationen (Dtn 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22), 2 Ägypten-גר-Motivationen (Dtn 10,19; 23,8). Im Bundesbuch werden die Israeliten in Ägypten als גרים angesehen, während das Deuteronomium die Erinnerung an die Knechtschaft betont. Demnach ist nicht die Ägypten-גר-Motivation »typisch deuteronomisch«.

— Der Zwischensatz in Ex 23,9, in dem die Emotion bzw. das Innere des Menschen als **נֶפֶשׁ הָאָדָם** (נֶפֶשׁ הָאָדָם) geschildert wird, taucht im Deuteronomium nicht auf. Hier zeigt sich die Eigenartigkeit des Bearbeiters deutlich am Auswählen der Wörter.

**יָדַע נֶפֶשׁ** nämlich weist auf eine an weisheitliches Gedankengut erinnernde Denkweise hin, wie Spr 12,10 **נֶפֶשׁ בְּהֵמָה** zeigt. Wenn Ex 23,9; 23,12 zusammen mit Spr 12,10 gelesen wird, kann das, was in ihnen gemeint ist, gut verstanden werden.

Es ist also nicht zwingend, den Gebrauch des Verbuns **לִחַץ** vom Deuteronomium oder der deuteronomistischen Bearbeitung in den Geschichtsbüchern herzuleiten, auch wenn das Wort gestreut belegt ist, und die Ägypten - **גֵּר** - Motivation in Ex 22,20 und 23,9 vom Deuteronomium her zu verstehen. Im Bundesbuch steht die **גֵּר**-Schutzbestimmung, die „eine gesellschaftliche Situation voraus[setzt], in der sich aus der Anwesenheit des **גֵּר** eines der größten sozialen Probleme ergeben hat“<sup>556</sup>, am Anfangsstadium ihrer Entwicklung<sup>557</sup>; im Deuteronomium werden dann die

---

sondern vielmehr die Ägypten-**עֲבָד**-Motivation (so auch W. Beyerlin, Paränese, 14; N. Lohfink, Bearbeitung, 102). Wo im Deuteronomium von **גֵּר** die Rede ist (Dtn 10,19; 23,8), wird anders als in Ex 23,9 (... ihr kennt das Herz des Fremdlings ...) nicht an Not und Bedrängnis erinnert.

17 Denn der HERR, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der niemanden bevorzugt und kein Bestechungsgeschenk annimmt,

18 der Recht schafft der Waise und der Witwe und den Fremden liebt, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt.

19 Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen (Dtn 10, 17-19)

8 Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder. Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist ein Fremder in seinem Land gewesen (Dtn 23,8).

<sup>556</sup> Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 165.

<sup>557</sup> Vgl. F. Crüsemann, Seele, 340; ders., Freiheit, 111; H.P. Mathys, Nächstenliebe, 40; R. Martin - Achard, Art. **גֵּר**, 411; Y. Osumi, a.a.O., 196f. Zur Entwicklung der Begründungen vgl. auch N. Lohfink, Bearbeitung, 105: „Wohl aber können umgekehrt die Ägypten-*gēr*-Motivationen des Bundesbuches am Anfang der Geschichte des komplizierteren Systems des Deuteronomiums gestanden haben. Sie könnten, unter vom Dekalog verursachter Ersetzung von *gēr* durch *‘ēbād* zu den komplizierteren Ägypten-*‘ēbād*-Motivationen ausgebaut worden sein, und vom neuen heilsgeschichtlichen Periodendenken des Credo her wurde dann die alte Ägypten-*gēr*-Motivation für eine neue Funktion frei. Letzteres könnte recht spät geschehen sein. Denn weder Dt 23,8 noch Dt 10,19 dürften im Deuteronomium zu den älteren Schichten gehören.“

Die Datierung des Gemeindegesetzes (Dtn 23,2-9), das die Zulassung der Ausländer zur Gemeinde behandelt, ist umstritten; als vorexilisch wird es von K. Galling, Gemeindegesetz, 176ff.; G. v. Rad, Deuteronomium, 104; R.P. Merendino, Gesetz, 277; U. Kellermann, Gemeindegesetz, 37; Chr. Bultmann, Fremde, 103-119 eingeordnet; als nachexilisch von A. Bertholet, Stellung, 144; H.D. Preuß, Deuteronomium, 143; O. Kaiser, Ausländer, 72f.; andere Positionen vertreten: J.W. McKay, Exodus XXIII, 1-3,6-8, 320; E. Otto, Rechtsbegründungen, 81 Anm. 26; L. Schwienhorst-



Bestimmungen über den **גר** in den unterschiedlichen Bereichen detailliert formuliert. Dem Kontext gemäß gibt Ex 23,9 einen Aufschluß über die Bedrückung im Gericht<sup>558</sup>. Da bei den **גרים**, die sich in der fremden Dorf- und Kleinstadtgemeinde gerade angesiedelt haben und am Rand der Verwandtschaftskette bzw. des Solidaritätskreises in der Gesellschaft stehen, besonders wegen der absoluten Mehrheit der Anzahl der Einheimischen ein gerechtes Verfahren im Gericht nicht mit Sicherheit erwartet werden kann, fordert Ex 23,9 die Vermeidung einer ungerechten gerichtlichen Behandlung des **גר**. Diese Forderung von Ex 23,9 gewinnt dadurch an Bedeutung, dass Ex 23,9 und Ex 22,20 den Abschnitt umrahmen, der die Bestimmungen über Witwe und Waise, die Armen samt Zins- und Pfandrecht sowie über die Verhaltensanweisungen im Gericht beinhaltet. Die Verse bilden eine *inclusio* um die Bestimmungen, in denen es um die soziale Gerechtigkeit geht. Innerhalb dieser Rahmenstruktur - wobei nachdrücklich betont wird, dass die Unterdrückungserfahrungen Israels in Ägypten auf Haltung und Verhalten der Israeliten gegenüber den Unterdrückten in der Gesellschaft Einfluß haben sollen, „weil in Israels eigenen Ursprung die Erfahrung Fremde zu sein, tief eingeschrieben ist“<sup>559</sup>, womit sich die Bearbeiter auf die Erinnerung an den Aufenthalt in Ägypten als eine Aufforderung zur Mitmenschlichkeit bzw. Solidarität mittels der Einfühlung in die anderen Menschen berufen - stehen die sozial Schwächeren **אלמנה**, **יתום**, **עני**, **דל** und **אביון**, und innerhalb dieser Komposition werden die Ausbeutung der ökonomisch-rechtlich prekären Positionen von Witwe, Waise und Armen sowie die Pervertierung des Rechtswesens einschließlich der Unterdrückung des Armen und des **גר** im Gericht in engen Zusammenhang gesetzt. Dadurch wird das gemeindetreue Verhalten akzentuiert. „Was Israel im Umgang mit dem Fremden jedoch auszeichnet, ist die Entschlossenheit, eigene identitätsstiftende Ursprungserfahrung und die Erfahrung des Fremden nicht beziehungslos nebeneinander stehenzulassen, sondern das eine nicht ohne das andere sein lassen zu wollen... und zugleich die eigene

---

Schönberger, Bundesbuch, 386-388; Chr. Bultmann, Fremde, 172, der in Ex 23,1ff.\* insgesamt keine geprägten vordtn Traditionen annimmt; José E. Ramírez Kidd, Alterity, 88; J. van Seters, Law Book, 142f., der sich für die literarische Abhängigkeit des Bundesbuches von Deuteronomium, Heiligkeitgesetz und sogar von Ezechiel ausspricht.

<sup>558</sup> H.L. Strack, Exodus, 236; P.Heinisch, Exodus, 186; H. Holzinger, Exodus, 95; B. Baentsch, Exodus 206; A. Jepsen, Bundesbuch, 87; M. Noth, Exodus, 153; H.J. Boecker, Recht und Gesetz, 177; C. Houtman, Bundesbuch, 226; ders., Exodus, Vol. 3, 225; Chr. van Houten, Alien, 55.97; H.P. Mathyst, Nächstenliebe, 40; J.M. Sprinkle, Book of the Covenant, 184-186.

<sup>559</sup> H. Spieckermann, Stimme, 52.

Erfahrungsvielfalt mit dem Fremden aus einem tieferen Zusammenhang heraus zu verstehen.“<sup>560</sup>

An dem am Schutz für die sozial Schwachen in der Gesellschaft orientierten Kompositionscharakteristikum innerhalb der נגל-Sammlung dürften wir prophetische Beeinflussung ablesen können, in der sich der Geist des Amos widerspiegelt, der die herrschende Unterdrückung und Ausbeutung der sozial Schwächeren heftig kritisiert aufgrund der Verkehrung der “Befreiungstradition der Exodusüberlieferung”<sup>561</sup> bei der nordisraelitischen Bevölkerung<sup>562</sup> in seiner Zeit und ein Eingreifen Jahwes ankündigt, das “als Rückgängigmachung der uranfänglichen Befreiungstat aufzufassen ist”<sup>563</sup>, sowie von der Gesellschaft seiner krisenhaften Zeit verlangt und es ihr nahe legt, dass die soziale Gerechtigkeit ihren Lauf nimmt.

---

<sup>560</sup> Spieckermann, ebd; vgl. auch R. Albertz, Fremdlinge, 66; M. Welker, Erbarmen, 40f.; ders., Security, 252-254.

<sup>561</sup> R. Kessler, Ägyptenbilder, 93; vgl. K. van der Toorn, Family Religion, 292f; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 177.

<sup>562</sup> F. Zeeb, Auszug, 917; F. Crüsemann, Freiheit, 108; R. Kessler, a.a.O., 102.

<sup>563</sup> R. Kessler, a.a.O., 93.

## 5. Einige Reaktionen auf die soziale Krise

### 5.1. Die Theologisierung des Rechts im Bundesbuch

In der Gesellschaft bilden der politische Bereich, der wirtschaftliche und der religiöse diese gestaltende Faktoren. Diese Lebensbereiche üben in der Gesellschaft wechselseitig aufeinander Einfluß aus und sind alle zugleich eng verbunden. Selbstverständlich gilt das auch für das alte Israel. In der israelitischen Rechtsgeschichte lässt sich ein auffälliges Phänomen greifen, das als die sog. „Theologisierung des Rechts“<sup>564</sup> bezeichnet werden kann und das sich im Bundesbuch greifen lässt<sup>565</sup>.

#### 5.1.1. Die sozialen Hintergründe der Theologisierung des Rechts

Unter der Regierung Jerobeams II. (787-747) erlebte Israel einen wirtschaftlichen Aufschwung und politische Stabilität. Durch diesen Aufschwung wurde der schon seit langer Zeit fortgeschrittene soziale Zerklüftungsprozeß in „Reich und Arm, Herren und Sklaven, Großgrundbesitzer und landarme oder landlose Bauern“ beschleunigt<sup>566</sup>. Zur selben Zeit sind in Juda ähnliche Phänomene zu beobachten. Diese wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen haben sich im 8.Jh. v. Chr. krisenhaft zugespitzt. Die gesellschaftlichen Veränderungen haben soziale Missstände hervorgerufen. Die traditionellen Kleinbauern wurden durch die prosperierende Schicht von Großgrundbesitzern, Beamten, Militärs und Kaufleuten ausgenützt, und wegen der Belastungen durch staatliche Abgaben und Frondienste ist ihre wirtschaftliche Lage zusätzlich immer schlechter geworden. Sie sind in wirtschaftliche Abhängigkeit von der Oberschicht und in dauerhafte Verarmung geraten. In manchen Fällen konnten sie den ungeheuren Druck nicht aushalten und sind schließlich in Schuldknechtschaft geraten. Leider blieb hierbei die familiäre Loskaufverpflichtung wirkungslos. Außerdem beherrschte in der Gerichtsbarkeit, wo Recht und Gerechtigkeit ausgeführt werden sollten, Korruption die Rechtssprechung. Dadurch wurde die Rechtspflege der sozial Schwachen vernachlässigt. Die Gerichtsbarkeit wurde zum Instrument der gesellschaftlich Einflussreichen für die Ausbeutung der sozial Schwachen.

<sup>564</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 72; F. Crüsemann, Tora, 225

<sup>565</sup> E. Otto, a.a.O., 69ff.; R. Albertz, Theologisierung, 119ff.; O. Kaiser, Theologie des AT 1, 307ff.

<sup>566</sup> H. Donner, Geschichte, 314; vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte I, 248.

Diese soziale Krise wurde von der politischen Krise überlagert, die die assyrische Expansion nach Westen ausgelöst hat<sup>567</sup>. Mit dem ersten Feldzug Tiglat-Pileasers III. 738 ist das Nordreich schon in Vasallität geraten, wegen der Aufstandspolitik Pekachs erlitt es Territorialverluste und die verlorenen Territorien wurden dem assyrischen Provinzsystem einverleibt und ein Teil der Bevölkerung deportiert. Mit dem Misserfolg der Schaukelpolitik zwischen den Großmächten Assur und Ägypten ist es 722 vollständig untergegangen. Die politische Situation des Südreichs war fast gleich wie die im Nordreich. Aufgrund des plötzlichen Todes Sargons 705 versuchte Hiskija vergeblich, politische Beziehungen zu Ägyptern und Babyloniern anzuknüpfen, um der assyrischen Vorherrschaft zu entkommen. Aber 701 verheerte Sanherib das ganze Südreich, und Hiskija unterwarf sich. Nur durch eine hohe Tributzahlung konnte Juda als Vasallenstaat am Leben bleiben.

Außerdem ließ das schockierende Ereignis des Untergangs des Nordreichs in Juda über die Ursachen des Untergangs des Nordreichs theologisch nachdenken, besonders über die Jahwealleinverehrung und die Bilderlosigkeit des Jahwekultes, deren vollständige Durchsetzung die Bewahrung der Staatlichkeit Judas garantieren könne<sup>568</sup>. Judas Staatlichkeit zu bewahren würde besonderer Beweggründe und göttlicher Sanktionen bedürfen. Unter diesen Umständen wurde die Theologisierung des Rechts durchgeführt. Nun gehen wir auf entsprechende sachliche Beobachtungen im Bundesbuch ein.

Eine Sammlung israelitischer Rechtssätze findet sich im sog. Bundesbuch (Ex 20,23-23,19). In diesem Buch kann man den Prozeß der Theologisierung des Rechts greifen. Dieses Phänomen ist in den Teilen deutlich zu erkennen, die das Schutzrecht für die sozial Schwachen beinhalten. Im Gegensatz zu Mesopotamien, wo die Durchsetzung des Rechts der Schwachen dem König obliegt, übernimmt hier Jahwe direkt die Rolle des Rechtsschützers, weil in einer Gesellschaft, in der die Werte verkehrt sind und die ihre Normen verloren hat, die das Schutzrecht durchsetzende Instanz mangelhaft geworden ist. Hier wird vorausgesetzt, dass Jahwe allein über allen Lebensbereichen wacht<sup>569</sup>. Wenn der Alleinverehrungsanspruch mit Nachdruck im Kult herausgestellt wird, dann muss er auch Einfluß auf andere Lebensbereiche haben, was wiederum auf das qualitativ eigenartige Verstehen des Wesens Gottes und die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel zurückwirkt. Deshalb beruht die

<sup>567</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte I, 253ff.; H. Donner, Geschichte, 334ff.

<sup>568</sup> R. Albertz, a.a.O., 282f.

<sup>569</sup> E. Nicholson, God and his People, 213f.

Begründung des Schutzrechts für die sozial Schwachen auf dem Gotteswillen, und Jahwe wird als dieses Recht durchsetzendes Subjekt auftreten; z.B.

- 20 Den Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.
- 21 Keine Witwe oder Waise dürft ihr bedrücken.
- 22 Falls du sie in irgendeiner Weise bedrückst, dann werde ich, wenn sie wirklich zu mir schreien muß, ihr Geschrei gewiß erhören,
- 23 und mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so daß eure Frauen Witwen und eure Kinder Waisen werden.
- 24 Falls du einem aus meinem Volk, dem Elenden bei dir, Geld leihst, dann sei gegen ihn nicht wie ein Gläubiger; ihr sollt ihm keinen Zins auferlegen. -
- 25 Falls du wirklich den Mantel deines Nächsten zum Pfand nimmst, sollst du ihm diesen zurückgeben, ehe die Sonne untergeht;
- 26 denn er ist seine einzige Decke, seine Umhüllung für seine Haut. Worin soll er sonst liegen? Wenn er dann zu mir schreit, wird es geschehen, daß ich ihn erhören werde, denn ich bin gnädig (Ex 22,20-26).
- 7 Du sollst dich von der Lüge fernhalten, und du sollst einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, nicht töten, weil ich den Schuldigen nicht für unschuldig sprechen werde (Ex 23,7).

Daß der Anredende, Jahwe selber, in 1.Sg. und der Angeredete in 2.Sg. bzw. 2.Pl. formuliert sind, zeigt die enge Beziehung der Israeliten mit ihrem Gott. Durch solche rhetorische Wendung wird sie gewissermaßen gesteigert und viel deutlicher zum Ausdruck gebracht, indem die rechtlichen Aufforderungen als die Gottes stilisiert werden.

Mit der Theologisierung des Rechts versuchten die Verfasser des Bundesbuches, die gesellschaftlichen Probleme in verschiedenen Lebensbereichen – die durch die soziale und politische Krise hervorgerufen sind – mit auf Gottes Wesen und seinem Willen oder Verhalten beruhenden Maßnahmen zu lösen. Die Rechtsbestimmungen zur Sklavenfreilassung (Ex 21,2-11) werden durch das 6/7-Schema implizit theologisch begründet<sup>570</sup>, indem sie so mit den Brachjahr- und Sabbatbestimmungen (23,10-12) korrespondieren. Die Sorge für den Wohlstand ist nicht nur auf die Sklaven bzw. Sklavinnen ausgerichtet. Dasselbe gilt auch den sozial Schwachen – den Fremdlingen (22,20; 23,9), den Witwen und Waisen (22,20-26) [den Armen: 23,3.6]. Mit der

---

<sup>570</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 69.

drohenden Warnung, dass Jahwe den Schrei der Unterdrückten erhört und den Tätern Vergeltung zuteil werden lässt, so dass die Täter in den gleichen Status wie die von ihnen selber Unterdrückten geraten werden (22,20-23), mit der Aufforderung, dass bei den Armen im Volk Israel auf Zinsnahme zu verzichten ist (22,24), mit dem Appellieren an die Notlage der Verpfändeten (22,25-26) setzten die Verfasser die Begründung dieser Rechtsbestimmungen in „eine das gesellschaftlich Gegebene transzendierende, theologische Dimension, in Jahwe als Rechtsquelle“<sup>571</sup>, der ein gnädiger Gott ist. Auch in den profanen Rechtsprozessen des Ortsgerichts taucht Jahwe wie ein Richter auf, der den Rechtsstreit genau erforscht und das richtige Urteil fällt, nämlich den Schuldigen schuldig spricht und den Unschuldigen als unschuldig freispricht, damit er Recht und Gerechtigkeit in der Gerichtsbarkeit einschränkt.

Mit dieser Theologisierung des Rechts stehen die religiös-kultischen Vorschriften in einem engen Zusammenhang. Durch die Aufnahme dieser religiös-kultischen Gebote/Verbote wird die Alleinverehrung oder Ausschließlichkeit Jahwes zur Sprache gebracht<sup>572</sup>. Der Opferkult soll an dem von Jahwe legitimierten Ort gehalten werden (20,24), anderen Göttern außer Jahwe Opfer darzubringen, wird durch die Vernichtungsweihe bedroht (22,19), sogar die Erwähnung der anderen Götter wird verboten (23,13); jeder Israelit soll dreimal im Jahr bei Festen vor Jahwe erscheinen (23,14-17). Vor allem ist die Stelle 22,19 durch die monolatrische Jahweverehrung geprägt.

Indem die Verfasser davon überzeugen wollen, dass das Volk Israel in dem Glauben an Gott steht, der sowohl über die Welt herrscht als über die Alltäglichkeiten in den verschiedenen Lebensbereichen wacht und das Wohlergehen und Bestehen des ganzen Volks aufrechterhalten will, und von daher die Alleinverehrung fordern, haben sie den Prozeß der Theologisierung des Rechts in Gang gesetzt. Sie haben die verschiedenen Rechtssammlungen aus den kasuistischen und den apodiktischen Rechtssätzen, die aus verschiedenen Rechtsquellen stammen, zusammengefügt, und beide ihrer eigenen Systematik gemäß miteinander verzahnt und damit die ganze Rechtssammlung durch die verbindliche Forderung der Jahwealleinverehrung stark geprägt, alle unterschiedlichen Rechtsbestimmungen Jahwe unterstellt und als Gottes Recht autorisiert. Darin liegt die Eigenartigkeit der Verfasser, dass sie mit einer vom Üblichen abweichenden Lösung<sup>573</sup> – nachdem sich die alten Rechtsbestimmungen, die

<sup>571</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 69.

<sup>572</sup> E. Otto, a.a.O., 70.

<sup>573</sup> F. Crüsemann, Tora, 224-228.

den Gottesgedanken nicht explizit enthielten, nicht als wirkungsvoll erwiesen hatten – versuchten, die soziale Krise einzudämmen, indem sie „positives Recht und ethische Rechtsnorm in einem Rechtsbuch zusammengestellt“<sup>574</sup> haben und sowohl das rechtliche als auch das ethische Verhalten jedes Israeliten auf die Nachahmung des Verhaltens bzw. des Wesens Gottes haben zurückgehen lassen. Nun sollte jeder einzelne im Volk Israel diese Rechtsbestimmungen als Gottes persönliche Aufforderung nehmen und sie befolgen.

Aber wenn wir in Betracht ziehen, dass die Gegenmaßnahmen zur Überwindung der sozialen Krise in Juda nicht von den Leuten auf der Straße, sondern von einer Gruppe aus der führenden Schicht ausgeführt wurden und in der Geschichte Israels die Sklavenfreilassung im siebten Jahr nicht durchgesetzt werden konnte, konnte ihre Wirkungskraft nicht stark gewesen sein. Trotzdem würde ihr Versuch, jedes Verhalten in den religiös-kultischen und alltäglich-profanen Lebensbereichen an Gottes Verhalten zu orientieren und an seinem Verhalten messen zu lassen, besonders angesichts der schockierenden Erfahrung des Untergangs des Nordreichs an Bedeutung gewinnen. Von daher würden die Verfasser des Bundesbuches darauf abzielen, dass die Rechtsbestimmungen mehr als die bloßen Anweisungen selber anerkannt werden, weil das Volk mit der Wirklichkeit konfrontiert ist, dass die Nichtbeachtung dieser Bestimmungen das Bestehen der Gesellschaft bedrohen könnte. In diesem Sinne sollte die in den aus dem Gottesbegriff hergeleiteten theologisierten Rechtssätzen ausgedrückte Gottesherrschaft über die Alltagswirklichkeit und Jahwe als Gott des Volks Israel in den alltäglichen Partikularitäten anerkannt werden.

Darüber hinaus kann man sagen, dass dieser Prozeß, nämlich die Theologisierung des Rechts, in einem wahren Sinne keine völlig neue Auffassung ist, da schon ein sozial-ethisches Anliegen in den in das Bundesbuch eingebrachten älteren Rechtsstoffen enthalten sein wird<sup>575</sup>. Man wird sagen können, dass sich die Charakteristika der Theologisierung des Rechts nicht in inhaltlicher Neuheit, sondern vielmehr in der Zusammenstellung von juristischen, kultischen und sozialen Bestimmungen und in der Bevollmächtigung dieser Rechtssätze als Gottesrecht finden<sup>576</sup>.

---

<sup>574</sup> R. Albertz, Theologisierung, 122; vgl. auch F. Crüsemann, Tora, 224-228; anders E. Otto, Ethik, 84: „Mit diesen Schutzbestimmungen wird die Rechtsammlung (Ex 21,2-22,6\*) abgeschlossen. Sie zeigen wie Sklavenschutzbestimmungen den Prozeß der Ausdifferenzierung eines Ethos aus dem Recht.“ Er scheint Recht und Ethos daran zu unterscheiden, ob es Sanktionsbestimmungen für den Fall der Nichtbeachtung gibt oder nicht.

<sup>575</sup> R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 597.

<sup>576</sup> R. G. Kratz, Komposition, 147.

Dieses Anliegen wird durch die Bearbeitung im Bundesbuch weiter ausgeführt, und mit den theologischen Begründungen recht plastisch dargestellt. Dazu verschärfen die durch das Subjekt Gottes in 1.Ps. Sg. formulierten Begründungssätze die Befolgung dieser Rechtsbestimmungen, und stellenweise zeigt sich in den 2.Ps. Sg. bzw. 2.Ps. Pl.-Sätzen eine enge Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk Israel<sup>577</sup>. In diesem Zusammenhang wird die Theologisierung des Rechts sicherlich im Rahmen des Bundesschlusskonzepts (Ex 19-24) noch mehr Bedeutung gewonnen haben; dadurch wird die Absicht der Verfasser auf viel effektivere Weise zum Ausdruck gebracht, den in diesen Rechtssätzen implizierten Gotteswillen durchzusetzen.

Im folgenden gehen wir auf einige redaktionsgeschichtliche Beobachtungen ein; dabei kann das Ziel der Theologisierung des Rechts im Rahmen dieser Redaktion deutlich dargestellt werden.

### **5.1.2. Einige redaktionsgeschichtliche Beobachtungen**

Die profane kasuistische Rechtssammlung innerhalb des Bundesbuches wurde im Rahmen einer umfassenden Redaktion theologisiert. Für diese Redaktion ist charakteristisch, dass das durch die sakral-sozialen Rechtsbestimmungen erweiterte Rechtsbuch als Gottesrede (besonders unter Nennung des Sprecher-Ich Gottes und Anrede einer 2.Ps.Sg. bzw. 2.Ps.Pl.) an jeden einzelnen im Volk oder dem Volksganzen stilisiert wurde.

Mit dieser Theologisierung des Rechts wollten sich die Verfasser mit vor ihren Augen stehenden sozialen Problemen auseinandersetzen, nämlich dem Aufrechterhalten der Ordnungen, die in den alltäglichen Lebensbereichen – sakral oder profan – gefährdet wurden, indem die Selbstverständlichkeiten der traditionellen Verhaltensnormen nicht zur Geltung gebracht wurden und dadurch die ganze Gesellschaftsordnung in Gefahr geraten konnte. Angesicht dieser krisenhaften sozialen Lage hatten sie den Jahwealleinverehrungsanspruch aufgeboren.

Zunächst wird vor den kasuistisch formulierten Teil des Bundesbuches (Ex 21,18- 22,16) eine Reihe von vier partizipial formulierten Rechtssätzen, die sog. Mot-jumat-Sätze

---

<sup>577</sup> Z.B. Ex 20,23 (Ihr – mir). 24 (du – mir); Ex 20,24 (Ich – dir). 25 (du – mir); 22,30 (Ihr – mir); 23,14 (du – mir).



(21,12.15-17), vorangestellt. Die zwischen V.12 und V.15-17 eingefügten beiden Sätze, deren charakteristisches Merkmal die Form der Gottesrede ist, unterbrechen die Reihe. Die beiden Sätze (21,13.14) harmonisieren gut mit den vier partizipial formulierten Sätzen als eine Form, „von der höchsten Autorität eines Rechtskreises gesetzt“<sup>578</sup>, so dass diese Einheit (21,12-17) als Gottesrede stilisiert wird. Dadurch wird der darauf folgende kasuistische Teil (Ex 21,18-22,16) als Gottesrede geprägt. Dieser Teil, der die den Tod verdienenden Fälle umfasst, schließt sich an den über das Vergehen gegen Leib und Leben handelnden Text an, der inhaltlich gesehen mit dem vorangehenden Teil (Mot-jumat-Sätze) in einer engen Beziehung steht.

Die asyndetisch zusammengestellten drei Verse Ex 22,17-19 beinhalten todeswürdige Vergehen. Indem die Verfasser (Bearbeiter) den ersten Vers dieser drei in 2.Ps.Sg. formulieren, schließen sie diesen Teil an den mit einem apodiktisch formulierten Satz beginnenden großen Teil Ex 22,20-23,9 an. Zugleich stellen sie das aus einer pi‘el Partizipform hergeleitete Nomen מִכְשָׁפָה an den Anfang des Satzes (Ex 22,17) und versuchen so, aus diesem Satz zusammen mit den zwei anderen partizipial formulierten Sätzen eine scheinbare Einheit zu gestalten<sup>579</sup> und damit einen dem vorangestellten Teil (Ex 21,12-17) entsprechenden Rahmen zu bilden. Obwohl in Ex 22,17-19 keine Ich-Gottesrede vorliegt, verstärkt die in Ex 22,19 explizit ausgedrückte Exklusivität der Alleinverehrung Jahwes die Befolgung der Rechtsbestimmungen. Deshalb könnte man sagen, dass dieser Vers als eine Quasi- Gottesrede fungiert.

Die Rechtsbestimmungen für die Freilassung der hebräischen Sklaven (Ex 21,2-11) sind vorangestellt. Ihre Stellung ist anders als die im Kodex Hammurapi. Zwar wird im KH das Thema von Sklaven/Sklavinnen durchaus an verschiedenen Stellen behandelt<sup>580</sup>, aber die Sache wird nicht im einführenden Teil thematisiert. Die Gesetze von Urnammu beginnen mit dem Mordfall, der Kodex Eschnuna mit der Preisliste für Lebensmittel, der Kodex Hammurapi mit dem Fall der Mordbezeichnung, die mittellassyrischen Gesetze mit dem Tempelraub, die hethischen Gesetze mit dem Fall des Totschlags. Angesichts dieser Tatsachen muß man die Frage stellen, warum die Sklaven/-innen Rechtssätze vorangestellt wurden. Können wir an ihrer Stellung die

<sup>578</sup> Nach G. Liedke, Gestalt, 125, ist diese partizipiale Form „von der höchsten Autorität eines Rechtskreises gesetzt.“

<sup>579</sup> מִכְשָׁפָה לֹא תַחֲיָה: 17

כָּל-שֹׁכֵב עִם-בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת: 18

זֶבַח לַאֱלֹהִים יִחָרֵם בְּלֹא תִי לַיהוָה לְבָרֶךְ: 19

<sup>580</sup> §§ 7.15-20.117-19.146-47.170...

Absicht der Verfasser erkennen, ihr Anliegen zugunsten der Verelendeten bzw. Unterdrückten deutlich zu äußern? Darüber schreibt R. Rothenbusch folgendes: „Die Bestimmungen zur Freilassung von Schuldklaven nach einer bestimmten Frist oder zu bestimmten Anlässen im Alten Orient (vgl. z.B. KH § 117 bzw. Ed. A-§ §20) sowie deren breite Bezeugung auch im AT (Ex 21,2-6; Dtn 15,12-18; Lev 25,39-43; Jer 34,14) weisen auf die soziale Notwendigkeit von Maßnahmen zur Steuerung sozialer Missstände.“<sup>581</sup>

Mittels des Gebrauches des Wortes „hebräisch“ lässt sich die Sklavenfreilassung an die geschichtliche Erinnerung des Auszugs aus Ägypten anschließen. Dadurch entsteht ein bestimmter innerer Zusammenhang mit den Begründungssätzen in Ex 22,20; Ex 23,9<sup>582</sup>. Die Geschichtsbezogenheit wird in eine enge Beziehung zur Erwählung des Volks Israel hineingezogen. Obwohl das explizite Begriffswort »Bund« in Ex 20,22-23,19 nicht verwendet wird, deutet der Sachverhalt darauf hin, dass eine intime Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel schon vorhanden ist.

Mit der Eintragung des Sechs/Sieben-Schemas findet Ex 21,2-11 eine kompositorische Entsprechung in Ex 23,10-12<sup>583</sup> (Sabbattag und Sabbatjahr)<sup>584</sup>, und „durch das aus dem sakralen Aussonderungsrecht stammende 6/7 – Schema wird das Sklavenrecht Ex 21,2-11 implizit theologisch begründet“<sup>585</sup>. Würden die hier schon herrschenden sozialen Spannungen in Betracht gezogen, könnte das humanitäre Anliegen bzw. das aus dem Bewusstsein als Gottesvolk oder aus der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft entsprungene Mitleid auf das Sabbatjahr übertragen werden. Wahrscheinlich wird weiterhin mittels des Gebrauchs der 2.P.Sg. („Du“) die Angleichung an die apodiktisch formulierte Rechtssammlung intendiert. Dadurch ist die Verbindung der kasuistischen Rechtssammlung mit den anderen Teilen im Bundesbuch entstanden<sup>586</sup>.

Nach E. Otto<sup>587</sup> und L. Schwienhorst-Schönberger<sup>588</sup> sind das Sklavengesetz 21,2-11 und die Schutzbestimmungen für Fremdlinge, Witwen und Waisen wie Arme in 22,20-26 auf eine Hand zurückzuführen<sup>589</sup>. Der gnädige Gott, der Israel aus der Unterdrückung befreit hat, steht auf der Seite der Unterdrückten und erhört ihr Schreien.

<sup>581</sup> R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 238.

<sup>582</sup> Vgl. N. Lohfink, Bearbeitung, 107; G.C. Chirichigno, Debt-Slavery, 196.

<sup>583</sup> J. Halbe, Privilegrecht, 421f.; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 23.149-152.

<sup>584</sup> Herkunft und Geschichte des Sabbats als Ruhetag sind noch umstritten; zu verschiedenen Erklärungsversuchen vgl. W.H. Schmidt, Zehn Gebote, 86-96.

<sup>585</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 69.

<sup>586</sup> R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 241; J.M. Sprinkle, Book of the Covenant, 62.

<sup>587</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 9f.

<sup>588</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 61ff.284.

<sup>589</sup> Anders F. Crüsemann, Tora, 173-175.

Hier wirken das kultische und das geschichtliche Element zusammen, um für den Lebensunterhalt der Unterdrückten zu sorgen. Die Unterdrückung der sozial Schwächeren ist ein Hauptthema der prophetischen Anklagen im 8. Jh. Auf die Frage, ob die prophetische Sozialkritik bzw. die Vorstellung der Propheten des 8. Jh. vom Verhältnis Gottes zu seinem Volk Israel mit diesem Prozeß der Theologisierung des Rechts zu tun hat, wollen wir im nächsten Punkt eingehen.

Eine weitere redaktionelle Intention können wir daran erkennen, dass die Bearbeiter vor die kasuistische Rechtssammlung das Altargesetz (20,23-26) einschließlich des Bilderverbots, was auf den Alleinverehrungsanspruch JHWHs abzielt, gestellt haben. Dabei wird durch die Einfügung von Ex 23,20-33 der in 20,23-26 geforderte Alleinverehrungsanspruch mit den entsprechenden Mahnungen und zukünftigen Verheißungen zusammengestellt.

Daß enge formale und inhaltliche Beziehungen zwischen Ex 23,20-33 und Ex 34,10-26 vorhanden sind, hat J. Halbe schon ausführlich erläutert<sup>590</sup>. Ferner hat F. E. Wilms durch den Vergleich von Ex 23,20-33 mit Dtn 7 gezeigt, dass „Ex 23,20ff nach Inhalt und Formulierung nicht deuteronomistisch, sondern älter als Dtn 7 ist“<sup>591</sup>. Ferner haben andere dargelegt, dass sowohl Ex 23,20-33 als auch Ex 34,11-16 vordtn, zumindest nicht dtn/dtr sind<sup>592</sup>. Wie aber sieht dann die literarische Beziehung zwischen Ex 23,20-33 und Ex 34,11ff aus? Der Zusammenhang zwischen den Texten ist umstritten. J. Halbe hält Ex 34,10-26 für die Vorlage von Ex 23,20-33<sup>593</sup>. Jüngst ist S. Bar-On im Vergleich von Ex 23,14-19 mit Ex 34,18-26 zur Folgerung gelangt, dass die Verfasser von Ex 34,18-26 die kultischen Vorschriften in Ex 23,14-19 aufgenommen und überarbeitet haben<sup>594</sup>.

<sup>590</sup> Vgl. dazu J. Halbe, Privilegrecht, 488-490; auch E. Otto, Mazzotfest, 202-211.

<sup>591</sup> F.E. Wilms, Das jahwistische Bundesbuch, 189; G. Schmitt, Frieden schließen, 15.24; L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 410; G. Seitz, Studien, 77-79.

<sup>592</sup> J. Halbe, Privilegrecht, 492; E. Otto, Mazzotfest, 202-211; F. Crüsemann, Tora, 141f.148-151; H. Ausloos, Elements, 494ff.; R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 441; H.D. Neef, Engel des Herrn, 71-75, der Ex 23,20-22; 32,34; 33,2; Jdc 2,1-5; 5,23 als einheitliche vordtn 'Engel-Bearbeitung' betrachtet; vgl. R.B. Coote, Revolution, 133ff. mit Anm. 10 (S. 137).

<sup>593</sup> J. Halbe, Privilegrecht, 449f. 492; ähnlich F. Crüseman, Tora, 146f.; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 85.149.

<sup>594</sup> S. Bar-On, Festival Calendars, 164ff.; nach Bar-On, a.a.O., 184f., "... they are not two separate texts at all; rather, the latter is but a midrashic revision of the former (S. 184). ... at the very least, vv. 18-26 are not an independent document at all but rather a revision of extant materials" (S. 185); vgl. auch R. Albertz, Religionsgeschichte I, 285; E. Aurelius, Fürbitter, 120f.; D.T. Olson, Mount Sinai, 260; D. Patrick, Old Testament Law, 91; A. Phillips, Sinai Pericope Part II, 283, der Ex 34,11ff. als "a deliberate combination and elaboration of laws drawn from the Decalogue and the Book of the Covenant reflecting the interests of Hezekiah's reform" betrachtet; ders., Criminal Law, 176; E. Zenger, <sup>5</sup>Einleitung, 187; ders., Tora, 282f.; R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 445ff.

Wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass die Grundaussage in beiden Teilen ähnlich auf das Verbot der kultischen bzw. politischen Assimilation abzielt und beide gemeinsam die Bundeserneuerung (34,10) voraussetzen, dann können wir annehmen, dass ihre literarische Entstehungszeit nicht weit voneinander entfernt ist. „Das Stück 34,11-16 schließlich ist neben den sog. »Anhang« zum Bundesbuch (23,20-33) zu stellen.“<sup>595</sup> und mit „Ex 23,20-33 wird ein für die Erneuerungsbewegung Hiskijas zentraler Zusammenhang der Gottesrede des Bundesbuches angeschlossen: die Verheißung des souveränen Landbesitzes unter der Bedingung des reinen Jahwekultes“.<sup>596</sup> Hier geht es nicht um die Vergangenheit, die das Volk im Gedächtnis behalten soll, sondern um das Jetzige, was ihm von Bedeutung ist.

Da Ex 32 literarisch mit Ex 34 verzahnt ist, muß man weiter Ex 32 ausführlich untersuchen. Aber das geht über den Rahmen meines Arbeitsvorhabens hinaus. So will ich es nur bei Grundzügen belassen. In Ex 32; 34 spiegelt sich die theologische Tendenz wider, den schockierenden Untergang des Nordreichs als Ergebnis des falschen Kults zu interpretieren (Ex 32) und die aufgrund der Barmherzigkeit Gottes, seiner Bereitschaft zur Vergebung der Sünde wieder geschlossene Bundeserneuerung als die zukünftige Hoffnung des noch am Leben gebliebenen Südreichs Juda zu verstehen. Ex 32 und Ex 34, besonders Ex 34,11-26, passen zusammen mit der Schlussredaktion des Bundesbuches (ג- Thematik) gut zur hiskijanischen Reform<sup>597</sup>.

In Ex 22,20 und Ex 23,9 könnte man das durch den nach der Zerstörung des Nordreichs ausgebrochenen Flüchtlingszustrom hervorgerufene Problem spüren, das in Jerusalem während Hiskijas Regierungszeit aktuell war<sup>598</sup>.

Ex 20,23-26 ist durch das ähnliche Motiv des Verbots des Namensanrufs der Götter und das Bilderverbot mit Ex 23,13 (Fremdgötter) verknüpft. Schon B. Baentsch hat diesen Vers als „Schlusssatz“ angesehen<sup>599</sup>. Dieser Vers 23,13 fungiert als Zwischenüberschrift, indem er den das Bundesbuch abschließenden Festkalender 23,14-19 einleitet und den ihm vorangehenden Teil abgrenzt. Der Halbvers 13a, der mit Nennung des Sprecher-Ich Gottes als Gottesrede stilisiert ist, verweist auf das, was Gott bereits erlassen hat (וּבְכָל אֲשֶׁר-אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם), schärft ein, dieses zu halten, und

<sup>595</sup> E. Blum, *Komposition*, 69.

<sup>596</sup> R. Rothenbusch, *Die kasuistische Rechtssammlung*, 465f.

<sup>597</sup> R. Rothenbusch, a.a.O., 598. Vgl. N. Lohfink, *Movement*, 57; E. Zenger, *Exodus*, 228; J. Scharbert, *Jahwe*, 177f.

<sup>598</sup> Vgl. F. Crüsemann, *Bundesbuch*, 34; Y. Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 165f.; R. Albertz, *Religionsgeschichte I*, 285; M. Broshi, *Expansion*, 21-26.

<sup>599</sup> B. Baentsch, *Bundesbuch*, 26.50f.

stilisiert den vorangehenden Text rückblickend als Gottesrede, während V.13b den folgenden Festkalender unter dem Blickwinkel des Fremdgötterverbotes betrachten lässt. Durch die Einfügung von Ex 23,13 erhält Ex 20,23-26 in Ex 23,14-19 eine kompositorische Entsprechung.

Ex 20,23.24-26 und Ex 23,20-33, die wie eine sekundäre Rahmung des Bundesbuchs im Zusammenhang mit Ex 34,11-16 stehen, werden unter den oben beschriebenen zeitlichen Umständen entstanden sein<sup>600</sup>. Mit der hiskijanischen kultreformierenden Bewegung geht das Altargesetz in Ex 20,23-26 ebenso wie Ex 34,10-26 zusammen<sup>601</sup>, wobei es sich nicht um Kultzentralisation handelt, sondern um die tendenzielle Nichtanerkennung der Altäre, die zum Opferdienst für die anderen Götter gedient haben<sup>602</sup>, nämlich um das strikte Verbot jeder Zuwendung zu anderen Göttern.

Wie Spr 25,1 andeutet: »Auch dies sind Sprüche Salomos; die Männer Hiskijas, des Königs von Juda, haben sie gesammelt« (Spr 25,1), sind angesichts des erschreckenden Ereignisses des Untergangs des Nordreichs diese theologisierenden Bearbeitungen mit hoher Wahrscheinlichkeit den literarischen Tätigkeiten in Hiskijas Zeit zuzuschreiben.

Im Verlauf des Analysierens und Nachdenkens über diese geschichtliche Begebenheit werden die Bearbeiter den Verkündigungen der klassischen Propheten (besonders Hosea und Amos) Rechnung getragen haben. Diesem Punkt wollen wir im nächsten Abschnitt nachgehen.

Im übrigen finden sich in Ex 20,22 und 19,3-4 sprachliche Ähnlichkeiten<sup>603</sup>:

22 Da sprach der HERR zu Mose: So sollst du zu den Söhnen Israel sprechen: Ihr habt selbst gesehen, daß ich vom Himmel her mit euch geredet habe (Ex 20,22).

3 Mose aber stieg hinauf zu Gott. Und der HERR rief ihm vom Berg aus zu: So sollst du zum Haus Jakob sagen und den Söhnen Israel mitteilen:

4 Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan und wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und euch zu mir gebracht habe (Ex 19,3-4).

D. Patrick hat aufgrund der sprachlichen und stilistischen Charakteristika in Ex 19,3b-8; Ex 20,22-23; Ex 24,3-8 diese Teile auf eine Hand zurückgehen lassen<sup>604</sup>. Die folgenden Worte und Redewendungen legt er als Belege dafür vor:

<sup>600</sup> A. Phillips, Sinai Pericope Part I, 47-52; R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 451f.

<sup>601</sup> A. Phillips, a.a.O., 48-50; R. Rothenbusch, a.a.O., 465.

<sup>602</sup> 2.Kön 16,10-16

<sup>603</sup> Da eine ausführliche Exegese den Rahmen der Arbeit sprengen würde, werden im folgenden nur Grundzüge wiedergeben.

<sup>604</sup> D. Patrick, Covenant Code, 146f.; vgl. A. Phillips, Sinai Pericope Part I, 44f.

- 1) Der ausschließliche Gebrauch des Gottesnamens Jahwe: Ex 19,3b.7.8; 20,22; 24,3.4.5.7.8.
- 2) Das Vorkommen des Wortes ברית: Ex 19,5; 24,7.8.
- 3) Die bedingungslose Selbstverpflichtung des Volks (כל אשר־דבר יהוה נעשה): Ex 19,8; 24,3.7 (nur hier).
- 4) Die einstimmige Zustimmung des Volks (ויענו כל־העם יחדו ויאמרו): Ex 19,8; 24,3 (nur hier).
- 5) Der Ausdruck כה תאמר (לְבֵית יַעֲקֹב) לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל (Ex 19,3b; 20,22) erscheint nur hier innerhalb der Sinaiperikope.
- 6) Der nicht häufig benutzte Ausdruck אתם ראיתם אשר: Ex 19,4a; 20,22.
- 7) Die Benennung des Volkes Israel als בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: Ex 19,3b.6; 20,22; 24,5.
- 8) Der Ausdruck כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה erscheint häufig in diesen Texten: Ex 19,7; 24,8; כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, 19,6; כָּל־דְּבָרֵי יְהוָה, 24,3.4; כָּל־הַדְּבָרִים, 24,3; allerdings ist dieser Ausdruck weit verstreut.
- 9) Der Ausdruck הַמִּשְׁפָּטִים kommt vor in Ex 21,1; 24,3.

Im übrigen zeigen diese Texte inhaltlich gesehen eine ähnliche Struktur. In Ex 19,3b-8 sieht J. Muilenburg „a special covenantal Gattung“, erklärt ihre „literary type“ von Ex 19,3b-8 als „message or proclamation“<sup>605</sup> und interpretiert ihre Botschaft folgendermaßen<sup>606</sup>:

- Ex 19,3b beginnt mit der Eröffnungsansprache „So sollst du sagen zu dem Hause Jakob und den Israeliten verkündigen.“
- In 19,4b wird die mächtige Heilstat Gottes proklamiert. Der eigenständige Charakter dieses Verses zeigt sich in Ex 20,22. Hier wird Gottes Kraft und sein Anliegen für das Volk Israel zum Ausdruck gebracht. Der Vers 5b, „denn alle Erde ist mein“ deutet auf seine Autorität als Schöpfer und Herr der Welt hin.
- In Ex 19,5-6 findet sich das auf das Einhalten der Bedingungen basierende Versprechen Gottes.

<sup>605</sup> J. Muilenburg, *Covenantal Formulations*, 352.

<sup>606</sup> J. Muilenburg, a.a.O., 352-355.

- Des Volks Zustimmung zu dem, was von ihm verlangt wird (19,7-8), ist als seine Verpflichtung gestaltet<sup>607</sup>.

Die zwei anderen Passagen enthalten die in Ex 19,3b-8 vorhandenen Komponenten und Strukturen. Ex 20,22 fängt mit der Beauftragungsformel an, und die darauf folgenden Rechtsbestimmungen können als Stipulationen betrachtet werden, die befolgt werden sollen. In Ex 24,3-8 werden durch Mose Gottes Worte verkündet (V.3-4a; V.7-8), und das Volk gibt einmütig Zustimmung dazu. Durch einen Blutritus wird die Beziehung zwischen Gott und Israel als zwischen dem Herrn und seinem Volk festgesetzt, das Volk ist verbunden mit Jahwe und ist verpflichtet, seinen Rechtsbestimmungen als offenbarem Gotteswillen getreu zu sein. Dazu sind diese Texte im Gegensatz zur deuteronomischen Paränese „kompakt, förmlich und poetisch“ gestaltet, und ihr Stil ist nicht für „the smooth-flowing prose of persuasive speaking“, sondern für „a solemn ceremony“ geeignet<sup>608</sup>. Dadurch heben sie sich von den anderen Texten der Sinaiperikope ab. Von da aus zieht D. Patrick die Folgerung, dass diese Texte nicht auf dtn/dtr Hand zurückzuführen, sondern sie E zuzuschreiben sind<sup>609</sup>.

Dagegen vertritt L. Perlitt eine andere Meinung. Aus folgenden Gründen besteht er darauf, dass Ex 19,3b<sup>610</sup> und Ex 24,3-8\* (Ex 24,3.4aa.7)<sup>611</sup> auf eine deuteronomistische Hand zurückzuführen sind;

- 1) Die Redewendung »אַתֶּם רְאִיתֶם« ist üblich im Deuteronomium und in deuteronomistischen Literaturen (Dtn 4,3.9; 7,18f.; 11,7; 29,1; Jos 23,3)<sup>612</sup>.
- 2) Die Worte »גוי/עם קדוש« und »סגולה« kommen nur in Ex 19,5-6 und im Deuteronomium vor<sup>613</sup>.
- 3) Die Ausdrücke, »וַאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל-כַּנְפֵּי נְשָׁרִים וַאֲבֹא אֶתְכֶם אֵלַי«, »וַיֹּאמְרוּ כָל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה«, sind deuteronomistisch<sup>614</sup>.

Dem ist folgendes entgegenzuhalten.

Die Redewendung „Ihr habt gesehen“ ist nicht schlechthin deuteronomisch/deuteronomistisch, davon leicht abweichende Variationen erscheinen schon in Ex 6,1; 14,13;

<sup>607</sup> D. Patrick, Covenant Code, 149; O. Eißfeldt, Hexateuch, 146.

<sup>608</sup> D. Patrick, a.a.O., 156.

<sup>609</sup> D. Patrick, a.a.O., 147f.156.

<sup>610</sup> Ähnlich M. Noth, Überlieferungsgeschichte, 33 Anm. 112, der Ex 19,3b-9a als deuteronomistisch betrachtet.

<sup>611</sup> Die Einheitlichkeit von Ex 24,3-8 ist umstritten, vgl. dazu E. Nicholson, God and his People, 165.

<sup>612</sup> L. Perlitt, Bundestheologie, 170.

<sup>613</sup> L. Perlitt, a.a.O., 171-174.

<sup>614</sup> L. Perlitt, a.a.O., 175f.191-193.

Ex 34,10. In Ex 19,5-6 ist das Wort קָדוֹשׁ mit גֹּי und das Wort סִגְלָה mit מִכָּל-הָעַמִּים zusammengestellt, während in Deuteronomium das Wortpaar קָדוֹשׁ עַם zu einer fast verfestigten Phrase geworden ist und סִגְלָה fast immer mit עַם gebraucht wird. Wohl bekannt ist, dass im Deuteronomium das Wort גֹּי überhaupt nur in Bezug auf die Fremdvölker verwendet wird. Es stammt also nicht von deuteronomistischer Hand<sup>615</sup>. Die folgenden Ausdrücke in 19,5f, nämlich das heilige Volk, Eigentum Jahwes, das Königreich von Priestern spiegeln nicht die Wirklichkeit wider, sondern stellen metaphorisch den privilegierten Status<sup>616</sup> des Volks Israel dar.

Zieht man in Betracht, dass alle Völker unter die Herrschaft Gottes gestellt werden können, dass zur Durchsetzung seines Willens die fremden Völker als Werkzeuge herangezogen werden können und dass das Volk Israel in dem starken Selbstbewusstsein steht, dass es trotz der von den klassischen Propheten erteilten bitteren Vorwürfe wegen der falschen Verehrung Gottes im religiösen Bereich und wegen der sozialen Ungerechtigkeiten das aus allen Völkern von Jahwe ausgewählte Volk ist und aus diesem Grund unter dem sicheren Schutz dieses Gottes steht, dann ist möglicherweise schon eine ähnliche Denkweise wie „ihr seid mein Eigentum vor allen Völkern und ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ vor dem Deuteronomium dagewesen.

Die Redewendung „ich habe euch auf Adlerflügeln getragen und euch zu mir gebracht“ (Ex 19,4) ist auch ziemlich anders als die Wendung in Dtn 32,10-12. Indem in Ex 19,4 betont wird, was Jahwe für Israel in Ägypten getan hat und wie währenddessen das Volk Israel diese mächtigen Taten Jahwes erlebt hat, wird durch den Ausdruck »auf Adlerflügeln tragen« die vielfältige Führungs- und Versorgungstat Jahwes beschrieben. Besonders in Bezug auf diesen Ausdruck kommt das Subjekt Jahwe in 1. Person Singular, das Objekt Israel in 2. P. Pl. vor, was die enge Beziehung

<sup>615</sup> Vgl. dazu J.C. de Moor, *Yahwism*, 164-168, der der Ansicht ist, dass „Ex 19:3-6 is the oldest passage referring to the Exodus and it does so in an extremely sober way.... The magnifying glass of tradition has not yet blown up the Exodus to its later proportions“ (S. 168); E. Nicholson, *God and his People*, 167, glaubt dagegen, dass „its Deuteronomic author wrote against the background of the exile when Israel found itself numbered amongst the nations...“

<sup>616</sup> R. Mosis, Ex 19,5b.6a, 149: „Wie „Krongut“ und „heiliges Volk“ bezeichnet auch „priesterliches Königreich“ nicht ein Amt und eine Aufgabe, sondern einen Stand und eine Würde, die Israel durch Jahwes Wertung und Schätzung für sie empfangen soll.“ Vgl. P.D. Hanson, *Das berufene Volk*, 41f.; dazu auch C. Houtman, *Exodus*, Vol. 2, 445f.: „All in all, ‘priestly kingdom’ and ‘holy nation’ contain a register of tones: Israel is the people having a direct relationship with YHWH, a people ruled by YHWH himself, obligated to carefully heed his precepts.“ Zu den verschiedenen Auffassungen des Ausdrucks »Priesterliches Königtum« vgl. G. Fohrer, *Priesterliches Königtum*, 149f.; R. Mosis, Ex 19,5b.6a, 121-123; dazu J.C. de Moor, *Yahwism*, 164f. Anm. 293.



zwischen Jahwe und seinem Volk Israel schildert, wie auch im Bundesbuch.

Demgegenüber wird die Metapher des Adlerflügels im „Lied des Mose“ (Dtn 32,10-12) ausführlicher und plastischer gebraucht; wie die Mutter die Kinder sorgsam betreut<sup>617</sup>, so behütet Jahwe sein Volk Israel. Dazu kommt Jahwe in 3. Pers. Sing. vor und in der Form der Erinnerung an die in der Vergangenheit von ihm durchgeführten Heilstaten. Die Worte »vom Himmel« in Ex 20,22<sup>618</sup> deuten auf die Transzendenz Gottes hin, und dementsprechend wird das Bilderverbot eingeführt (V.23). Ähnlich verhält es sich in Dtn 4,15ff. Da keine Gestalt Gottes beim Sprechen Gottes auf dem Horeb, wo seine Stimme mitten aus dem Feuer herauskam, zu sehen war, ist es aus diesem Grund verboten, ein Gottesbild zu machen. Durch den Vergleich von Ex 20,23 mit Dtn 4,16ff. können wir folgern, dass die Schwerpunkte bei beiden Stellen anders gelegt sind. In Ex 20,23 werden die Stoffe, woraus die Bilder gemacht werden können, betont, während in Dtn 4,16ff. der Umfang der Bestimmung erweitert wird - die Anliegen dieses Textes sind viel breiter als die in Ex 20,23. In den Bilderverboten in Dtn 4,16ff. kommt, was die Bildnisse angeht, nicht nur das Götzenbild in der menschlichen Form zur Sprache, sondern auch das in aus Naturwesen hergeleiteten Formen (sogar in den astralen Formen). In Dtn 4,16ff. sehe ich eine entwickelte Interpretation des Bilderverbotes. So ist es nicht zwingend, Ex 20,23 als dtr anzusehen<sup>619</sup>, sondern es ist möglich, dass „those late Deuteronomistic redactors drew on the Exodus narrative.“<sup>620</sup>

In der Forschung ist man sich über die Homogenität und die literarische Einheitlichkeit von Ex 24,3-8 nicht einig<sup>621</sup>. Ex 24,3-8 weist aber, wie oben erwähnt, viele sprachliche und sachliche Gemeinsamkeiten mit anderen Texten auf. Solche engen Beziehungen weisen darauf hin, dass die beiden Abschnitte Ex 20,22-23 und 24,3-8 auf dieselbe

<sup>617</sup> Vgl. Dtn 1,31:

und in der Wüste, wo du gesehen hast, daß der HERR, dein Gott, dich getragen hat, wie ein Mann seinen Sohn trägt, auf dem ganzen Weg...

<sup>618</sup> F.L. Hossfeld, Dekalog, 179, hat darauf hingewiesen, dass in Ex 20,22 keine dtr Sprachklischees vorhanden sind. In der dtr Literatur geht es um „Hören“ (Dtn 4,12.33.36; 5,23-26).

<sup>619</sup> So auch A. Phillips, Sinai Pericope Part I, 42; vgl. R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 557: „Da also Ex 20,22 einerseits in seinem Kontext einen passablen Sinn ergibt, andererseits entsprechende dtn/dtr Klischees nicht in Verbindung mit dem Dekalog fehlen, braucht man für seine Erklärung m.E. nicht den Umweg über Dtn 4f. zu machen, wie das etwa E.W. Nicholson vorschlägt.“; anders E.W. Nicholson, Decalogue, 428-433.

<sup>620</sup> A. Phillips, a.a.O., 41. Vgl. dazu A. Phillips, ebd.: „In fact, it is no accident that has led to the ancient enactment of Ex. xx 24-26 being singled out to act with Ex. xx 22-23 as the introduction to the Book of the Covenant. For the prohibition of metal images and the command to build an earthen altar are part and parcel of one idea – a purification of Israel’s sanctuaries to a much simpler and primitive form. This deliberate theological construction which, as we shall see, reflects the subsequent Sinai narrative in Exodus (xxxii-xxxiv), must then derive from a pre-Deuteronomic attempt to reform Israel’s worship.“

<sup>621</sup> Siehe die Synopse in Zenger, Sinaitheophanie, 216; vgl. auch B.S. Childs, Exodus, 499ff.; E.W. Nicholson, God and his people, 166ff. Über die jüngere Literatur zu Ex 19-24 vgl. L. Schmidt, Gesetz, 168f. Anm. 11.

Hand zurückgehen<sup>622</sup>. Bezüglich der Zeit der Bearbeitung von Ex 19,3b-8; 24,3-8 und Ex 20,22f vertritt L. Schmidt eine andere Ansicht als die von D. Patrick, T.D. Alexander, A. Phillips vertretene, nämlich dass diese Stellen in die nachexilische Zeit gehören und dieser nachexilische Bearbeiter mit Ex 19,3b-8; 24,3-8 und Ex 20,22f. das Bundesbuch (Ex 20,24-23,19) in die Sinaierzählung einfügte<sup>623</sup>. In der Tat nimmt ein Großteil der Forschung<sup>624</sup> an, dass die Einfügung des Bundesbuches auf dtr Redaktion zurückzuführen ist.

Zwar gilt implizit durch die Theologisierung des Rechts die Mißachtung der Rechtsbestimmungen nicht bloß als Übertretung der Regelung selbst, sondern als Bruch in der Beziehung mit Jahwe. Aber im Rahmen der Bundesschlußerzählung, die auf der Erwählung des Volks Israel einschließlich der Heilstaten Gottes für sein Volk beruht, wird die Theologisierung des Rechts noch mehr und effektiver an Bedeutung gewonnen haben. Aufgrund dieser engen Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk werden die auf dem Wesen Gottes beruhenden ethischen und religiösen Forderungen zum Einhalten der sozialen und kultischen Rechtsbestimmungen, besonders die hohe Anforderung an die Gerechtigkeit im Bundesbuch (z.B. in Ex 21,2-11; Ex 22,20-23,12), hervorgehoben. Angesichts der Gerechtigkeit Gottes, die die scheinbare Zuversicht aus dem oberflächlichen Vertrauen auf die Erwählung oder auf Gottes Anwesenheit durch das Darbringen von Opfern relativiert, wird das Volk Israel bzw. die einzelnen Israeliten aufgefordert, Gottes Ansprüchen gemäß sein/ihr Leben zu führen. Mit anderen Worten: Israel wird als ein von Jahwe erwähltes Volk aufgerufen, unter den anderen Völkern sowohl im religiösen Bereich als auch in anderen Bereichen anders als sie sein Leben zu führen.

### **5.1.3. Prophetischer Einfluss auf den Prozess der Theologisierung des Rechts im Bundesbuch?**

Im Bundesbuch liegt eine Rechtssammlung vor, die in der altorientalischen Rechtstradition steht und die Realität von Sklaverei und Geldwirtschaft widerspiegelt. Nach ihr gelten die Sklaven und Sklavinnen als Geld ihrer Besitzer (Ex 21,21).

<sup>622</sup> D. Patrick, *Covenant Code*, 146f.; A. Phillips, *Sinai Pericope Part II*, 283f.; T. D. Alexander, *Sinai Narrative*, 20; L. Schmidt, *Gesetz*, 168ff.

<sup>623</sup> L. Schmidt, *Gesetz*, 168.177; so auch M. Noth, *Exodus*, 140.

<sup>624</sup> L. Perlitt, *Bundestheologie*, 225 Anm. 5; E. Zenger, *Sinaitheophanie*, 165; C. Dohmen, *Bilderverbot*, 117; E. Otto, *Rechtsbegründungen*, 4. 57-60; L. Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 412-414.

Angesichts der zunehmenden sozialen Zerklüftung der Gesellschaft werden nun die Schutzbestimmungen für die Sklaven als die sozial Schwächeren (Ex 21,2-11) durch das 6/7-Schema implizit theologisiert und damit eine Korrektur des Sklavenrechts (21,24f.) eingeführt. Indem der Teil Ex 22,20-23,12 als ein Gegengewicht zu den Mischpatim geschaffen wird, wird das Gewicht auf die Gerechtigkeit gelegt, an der der Status quo der sozial Schwächeren in der gleichen Lebensgemeinschaft bzw. im Gottesvolk gemessen werden soll. Auf der einen Seite werden die Rechtsbestimmungen, die die Rechte der Fremdlinge, Armen, Geringeren und Ausgebeuteten beschreiben, in gleichen Rang mit den religiösen Vorschriften gestellt, die auf die Aufforderung der Alleinverehrung Gottes abzielen, und auf der anderen Seite setzt »die vorangestellte Eröffnung Ex 20,22.23 eine Klammer theologischer Interpretation vor das Bundesbuch und führt darin den Theologisierungsprozess fort«<sup>625</sup>.

Auffällig ist, dass die unterschiedlichen Themen in einem Rechtsbuch zusammengefügt werden, dass die auf Alleinverehrung Gottes abzielenden religiösen Bestimmungen einschließlich der Opfer- und Festregeln als den auf der sozialen Gerechtigkeit und der wechselseitigen Solidarität beruhenden und an die Fürsorge für die sozial Schwachen appellierenden ethischen Verhaltensnormen – die allerdings im Bundesbuch als Rechtsbestimmungen gelten – gleichberechtigt angesehen werden, und dass das Einhalten aller dieser Bestimmungen dem Gottesbegriff bzw. Gottesverständnis zugeordnet wird.

Woher kommen solche Gedanken im Bundesbuch? Wir können Einflüsse der klassischen Propheten des 8. Jh.v.Chr. auf den Prozess der Theologisierung des Rechts im Bundesbuch vermuten, obwohl die expliziten Hinweise darauf nicht einfach zu geben sind. Ich gehe davon aus, dass die Bewahrheitungen der Unheilsankündigungen von Amos und Hosea durch den Untergang des Nordreichs, das durch sie erneut aufgegriffene Gottes- bzw. Menschenverständnis und teilweise die Sozialkritik Jesajas im Hintergrund der Theologisierung des Rechts stehen. Der Untergang des Nordreichs war für Juda ein Beweggrund dazu, sich seine gegenwärtige Lage vor Auge zu stellen und über ihre Bedeutung nachzusinnen. Die Ströme von Flüchtlingen aus dem Nordreich nach Juda (besonders nach Jerusalem) ließen die Judäer fühlen, dass sie in Wirklichkeit am Rand des Untergangs stehen. Hinsichtlich dieses Ereignisses schreibt Y. Amit: „The fate of the northern kingdom of Israel, and life under Assyrian rule, produced in Judah an existential dread, resulting in national heart-searching and a

---

<sup>625</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 57.

cultural revolution. This state of affairs was revealed in a number of developments which took place from the middle of the eighth century onwards: The rise of preaching prophets, also called the 'classical prophets' or the 'writing prophets', in the middle of the eighth century, and the writing down of their sermons probably soon after. Amos and Hosea belong to the first phase, Isaiah and Micah to second".<sup>626</sup>

In diesem Zusammenhang ist mit einer prophetischen Beeinflussung des Prozesses der Theologisierung des Rechts zu rechnen. Woran kann man sie im Bundesbuch ablesen?

An den religiösen Bestimmungen könnte man die Wirkungen der Botschaft Hoseas oder der Hoseagruppe erkennen; seine bzw. ihre Hauptbotschaft konzentriert sich auf den Kampf gegen den Baalismus und zielt auf »Jahwe allein!« in allen Lebensbereichen ab.<sup>627</sup>

Wenn meine Beobachtung richtig ist, begegnet der Ausdruck **הזכיר + שם אלהים**<sup>628</sup> nur an den folgenden Stellen (Ex 23,13; Jos 23,7) im Alten Testament:

13 Habt acht auf euch in allem, was ich euch gesagt habe! Den Namen anderer Götter aber dürft ihr nicht bekennen; er soll in deinem Mund nicht gehört werden (Ex 23,13).

6 So haltet denn ganz fest daran, alles zu befolgen und zu tun, was in dem Buch des Gesetzes Moses geschrieben ist, daß ihr nicht davon abweicht, weder zur Rechten noch zur Linken,

7 damit ihr nicht in diesen Nationen aufgeht, in denen, die bei euch übriggeblieben sind! Den Namen ihrer Götter sollt ihr nicht nennen! Ihr sollt nicht bei ihnen schwören! Ihr sollt ihnen nicht dienen, und ihr sollt sie nicht anbeten!

8 Sondern dem HERRN, eurem Gott, sollt ihr anhängen, so wie ihr es getan habt bis zum heutigen Tag! (Jos 23,6-8).

In Ex 23,13 wird die Erwähnung der Namen der anderen Götter nachdrücklich untersagt, weil die Benennung der göttlichen Namen eine ausgesprochen religiöse Haltung, nämlich die Beziehung des Gläubigen zu seinem Gott konnotiert<sup>629</sup>.

<sup>626</sup> Y. Amit, History, 28f.; vgl. auch J. Jeremias, Anfänge, 53, der davon ausgeht, dass das Amosbuch erst niedergeschrieben wurde, als das Hoseabuch bereits in prophetischen Kreisen Judas Autorität gewonnen hatte.

<sup>627</sup> A. Deissler, Grundbotschaft, 134.

<sup>628</sup> Nach W. Schottroff, Gedenken, 249, bedeutet der feste Ausdruck **הזכיר + שם אלהים** die Anrufung „mit dem Gottesnamen“, „unter Gebrauch, unter Nennung des Gottesnamens“.

<sup>629</sup> W. Schottroff, a.a.O., 248f.

Anders als in Jos 23,7 wird die Aussagekraft des Ausdrucks **הזכיר + שם אלהים** in Ex 23,13 durch die einen ähnlichen Gedanken ausdrückende Redewendung

**לֹא יִשְׁמַע עַל-פִּיךָ** verstärkt. Dadurch wird auf die Alleinverehrung Jahwes starkes Gewicht gelegt. Obwohl ein anderes Verb als in Ex 23,13 verwendet wird, kommt in Hos 2,19 ein Gedanke vor, der mit dem in Ex 23,13 eng verwandt ist:

Und ich entferne die Namen der Baalim aus ihrem  
Mund, und sie werden nicht mehr mit ihrem Namen  
erwähnt.

**וְהִסְרֹתִי אֶת-שְׁמוֹת הַבְּעָלִים מִפִּיהָ וְלֹא-יִזְכְּרוּ עוֹד בְּשֵׁמָם:** (Hos 2,19).

„Der Gefahr der staatlichen Auflösung suchten die Gesetzgeber im Gefolge des Propheten Hosea durch eine Stärkung der Bindung des Volkes an Jahwe zu begegnen, um seine Identität auf religiöser Basis zu sichern: Jeder Israelit wurde verpflichtet, dreimal im Jahr zu den Jahresfesten vor Jahwe zu erscheinen (23,14-17). Legitimer Opferkult sollte nur noch an solchen Orten ausgeübt werden, die offiziell zu Jahwekultstätten deklariert worden waren (Ex 20,24), ... selbst die Erwähnung anderer Götter im Jahwekult wurde untersagt (23,13).“<sup>630</sup>

Indem die Verfasser des Bundesbuchs das weltliche Recht und die Schutzbestimmungen für die Schwachen durch die religiös-kultische Klammer umklammert halten, lassen sie das Volk wissen, dass das Religiös-Kultische Hand in Hand mit dem Gesellschaftlichen gehen soll, dass also der Zusammenhang zwischen dem Glaubenshandeln und dem sozialen Verhalten nicht zu trennen ist. Solche Gedanken kann man bei Amos deutlich spüren:

- 21 Ich hasse, ich verwerfe eure Feste, und eure Festversammlungen kann ich nicht mehr riechen:
- 22 Denn wenn ihr mir Brandopfer opfert, mißfallen sie mir, und an euren Speisopfern habe ich kein Gefallen, und das Heilsopfer von eurem Mastvieh will ich nicht ansehen.
- 23 Halte den Lärm deiner Lieder von mir fern! Und das Spiel deiner Harfen will ich nicht hören.
- 24 Aber Recht ergieße sich wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein immerfließender Bach! (Am 5,21-24)<sup>631</sup>.

Die von Amos geforderte dem Kult entsprechende Verwirklichung des Gotteswillens im Alltag findet sich im Bundesbuch in der **גַּר** – Sammlung Ex 22,20 – 23,9. Im tieferen

<sup>630</sup> R. Albertz, Theologisierung, 123.

<sup>631</sup> Ähnlich in Jes 1,11-17.

Sinne liegt der Kernpunkt der Theologisierung des Rechts in einer Reihe von Schutzbestimmungen für die sozial Schwachen (Ex 22,20-26). Ihre Entsprechung findet sich in den Anweisungen zum Verhalten in der Gerichtsbarkeit (23,1-9); deren letzter Vers (23,9) verweist auf den ersten Vers (22,20) in den Schutzbestimmungen für die sozial Schwachen zurück, und dazwischen sind wieder religiöse Gebote in 22,27-30 eingefügt.

In diesem Abschnitt (Ex 22,20-26) herrscht durch terminologische Rückbezüge<sup>632</sup> und die explizite Referenz in 22,20 die Exodustheologie<sup>633</sup> vor. Außerdem spricht nur an dieser Stelle (22,24) innerhalb der Sinaiperikope Jahwe von עַמִּי (mein Volk/meine Verwandtschaft)<sup>634</sup>.

Dieses Wort עַמִּי ist im Zusammenhang von 22,20-26 zu verstehen. Dadurch werden die Armen in diesem Abschnitt mit dem Volk Israel identifiziert, das in Ägypten unterdrückt wurde. So entsteht eine Parallele zwischen den schutzbedürftigen Randgruppen und Israel in Ägypten. Wie Jahwe Israels Geschrei aus der Unterdrückung in Ägypten erhörte (Ex 2,23f.), das durch soziale Vergewaltigung verursacht wurde, so wird er das der Armen in Israel hören. Gott steht auf der Seite der Armen in verwandtschaftlicher Solidarität; seine Eigenschaft ist es, gnädig zu sein, wie es im Begründungssatz in Ex 22,26 heißt: כִּי־חַנוּן אֲנִי.

Welche Hintergrundvorstellung liegt in dieser theologischen Begründung vor? Nach E. Otto steht hinter כִּי־חַנוּן אֲנִי Jerusalemer JHWH-Königstheologie, in der „JHWH... als Königsgott die Funktionen [übernimmt], die in den altbabylonischen Rechtsüberlieferungen dem Sonnengott und dem König zukommen, die das Recht zugunsten der Schwachen und Armen durchsetzen.“<sup>635</sup>

Dagegen steht G. Vanoni auf einem anderen Standpunkt als E. Otto und versteht das Wort עַמִּי in Bezug auf Verwandtschaft. So übersetzt er diesen Vers folgendermaßen: „Leihst du meinem Verwandten (‘amm=i), dem Armen, der neben dir wohnt...“<sup>636</sup>. Vanoni neigt zu der Meinung: „Die Vorstellung von einem Vater, der seinem in Not geratenen Verwandten solidarisch hilft, dürfte ursprünglicher sein.“<sup>637</sup> Diese

<sup>632</sup> Die Verwendung לַחֵץ von 22,20 – Ex 3,9; von עֲנָה in 22,21 – Ex 1,11f; Gen 15,13 (Dtn 26,6f.).

<sup>633</sup> R. Scoralick, Gottes Güte, 122.

<sup>634</sup> Ebd.

<sup>635</sup> E. Otto, Ethik, 85; auch M. Arneth, Sonne der Gerechtigkeit, 140ff.207; vgl. B. Janowski, Sonnengott, 212f.

<sup>636</sup> G. Vanoni, Vater, 75.

<sup>637</sup> G. Vanoni, a.a.O., 76.

Vorstellung steht in enger Beziehung zu der Benennung von Armen als Verwandte Gottes<sup>638</sup>. Hier erscheint Gott wie Vater oder Mutter – besser gesagt wie Eltern, die Mitgefühl für ihre Kinder in ihrer schwierigen und elenden Situation empfinden und die Sorge um sie gerne tragen. In Korea vergleicht man die Kinder mit den Fingern einer Hand. Jeder Finger ist anders, aber wenn man auf einen der Finger beißt – gleich auf welchen –, tut die ganze Hand weh. Alle Kinder sind den Eltern gleich kostbar und lieb. Dennoch ist die Zuwendung von Eltern zu den ärmeren und schwächeren Kindern stärker, obwohl sie alle Kinder lieb haben. Ebenso ist es bei Gott. Sein Volk/seine Kinder sind Gott gleichberechtigt – sei es reich oder arm. Seine Zuwendung zu den sozial Schwächeren ist dennoch stark. Solch einen Gedanken kann man in dem Ausdruck »כִּי־חֲנוּן אֲנִי« in den Schutzbestimmungen spüren. Darüber schreiben D.N. Freedman und J. Lundbom folgendermaßen:

„In dem einzigen Text, der *ḥannûn* allein gebraucht (Ex 22,26), sagt JHWH, er werde als beschützender Vater kommen, um einem seiner Kinder zu helfen, wenn strenge Gerechtigkeit die menschlichen Interessen stört.“<sup>639</sup> Hier ist es zwar belanglos, einen genauen Unterschied zwischen mütterlichen und väterlichen Rollen zu machen, aber das „Bild des solidarisch helfenden, familiär verbundenen Gottes erhält durch den Rechtskontext die Spezifizierung als Vater in dem Rechtskontext, da in diesem Bereich im patriarchalen Gesellschaftskontext Männern die ausschlaggebenden Rollen zukommen“<sup>640</sup>, besonders wenn wir damit rechnen, dass der diesen Abschnitt (Ex 22,20-26) abschließende Begründungssatz כִּי־חֲנוּן אֲנִי seine Entsprechung (Ex 23,7b) in dem anderen Abschnitt (Ex 23,1-9) hat, in dem Gott als Richter auftritt. Was für uns hier wichtig ist, ist, woraus eine solche Vorstellung von Gott stammt.

Hierfür kommt Hosea bzw. die Hosea-Gruppe in Frage. In Israels Heilstraditionen wird die Liebe, Zuwendung und Barmherzigkeit Jahwes zu seinem Volk ausdrücklich offenbart. Im vollen Bewusstsein, dass das Wesen Jahwes in ihnen verdeutlicht wurde, greift Hosea auf sie zurück. Hoseas ganze Verkündigung ist heilsgeschichtlich verwurzelt. Er ist in seiner Argumentation heilsgeschichtsbewusst (Hos 1,4; 2,10; 6,7; 10,1.9ff; 11,1-4; 12,4f.10.13f; 13,4-6)<sup>641</sup>. „Hosea’s use of historical traditions, especially those recounting her early history, is thus anything but inconsequential. They

<sup>638</sup> R. Scoralick, Gottes Güte, 123. Während sie die Randgruppen der Gesellschaft mit Israel in Ägypten identifiziert, zieht sie beide Bedeutungen (Volk/Verwandschaft) in Betracht.

<sup>639</sup> D.N. Freedman/J. Lundbom/H.J. Fabry, Art. חֲנוּן, 33.

<sup>640</sup> R. Scoralick, Gottes Güte, 124.

<sup>641</sup> G. v. Rad, Theologie II, 147; H.H. Schmid, Weltordnungsdenken, 60.

are more than merely illustrative material... They form an integral part of his message and go to the very heart of his proclamation. With them he repeatedly demonstrates Yahweh's claim upon Israel and the nature and extent of Israel's sin."<sup>642</sup> Mittels des Rückbezugs auf die Heilstraditionen Israels bemüht sich Hosea zu zeigen, dass sich Israel an Jahwe und seine Taten für es erinnern sollte. Vor allem in Hos 11,1-11 überwiegt die Elternmetapher für Gott. Hier ist die Rede nicht nur von der „Reue des Vaters“, sondern vom Herzumsturz Gottes<sup>643</sup>, der ihm als Vater und Mutter widerfährt, wie wenn Eltern ihre Kinder in unaussprechlichem Elend oder Notlagen sehen, ihre Schuld ganz vergessen und, in mütterlichem oder väterlichem Mitleid entbrannt, sie voller Liebe umarmen würden.

In dem Begründungssatz כִּי־הֵנוּן אֲנִי (Ex 22,26) liegen zwar keine sprachlichen Berührungspunkte mit Hoseatexten vor, aber man könnte annehmen, dass die Verfasser dieses Abschnittes die obengenannte Vorstellung Gottes oder seines Wesens, nämlich das Gnädigsein Gottes als Vater oder Mutter (Eltern), das sich in Fürsorge für ihre Kinder Israel erwies, aus Hosea bzw. der Hoseagruppe aufgenommen und auf ihre eigene Weise diese Gedanken auf die sozial Schwachen angewendet haben, damit die Rechtsschutzbestimmungen in Ex 22,20-26 der Barmherzigkeit Gottes als Vater oder Mutter unterstellt werden im Rahmen von Ex 22,20 und Ex 23,9, der nicht nur an die Heilstaten aus seiner Gnade heraus, sondern auch an das gemeinsame geschichtliche Bewusstsein, miteinander solidarisch hilfsbereit zu sein, erinnert. Wie die zukünftige Hoffnung für Israel und Juda auf der Gnade Gottes liegt, so hängt das Schicksal der Rechtsbedürftigen tatsächlich von den gnädigen, großzügigen Taten oder den inneren Haltungen der wirtschaftlich-politisch Mächtigen für die Schwachen ab. Von daher versuchen die Verfasser, mittels der Vorstellung von Gottes Gnade bei den Mächtigen Mitleid gegenüber den Schwachen wie den Hilfe bedürftenden Verwandten hervorzurufen. Doch ist es außergewöhnlich, dass die Barmherzigkeit Gottes anstatt seiner Gerechtigkeit in dem Rechtskontext betont wird.

Solcher Versuch geht auf die Eigenart der Verfasser oder auf ihre Flexibilität in der Denkweise zurück, das obengenannte hoseanische Gottesverständnis aufzunehmen und es zum Schutz der sozial Schwachen anzuwenden, damit das, was im Nordreich passiert ist, Juda in seiner gesellschaftlich verwirrenden Lage, wo das traditionell Wertvolle verloren gegangen ist, nicht widerfahre.

---

<sup>642</sup> D.W. Daniel, Hosea, 129.

<sup>643</sup> J. Jeremias, Reue Gottes, 52-59. 137-140; R. Scoralick, Gottes Güte, 156; G. Vanoni, Vater, 27.



Im Fall des Begründungssatzes in Ex 23,7b, der in Parallele zu der abschließenden Begründung in Ex 22,26 steht, ist die Gottesvorstellung anders formuliert. In diesem Abschnitt, der die Verhaltensanweisungen im Gerichtsverfahren beinhaltet, tritt Gott als der gerechte Richter auf, der dem Schuldigen als schuldig, dem Unschuldigen als unschuldig sein Urteil ergehen lässt – was eigentümlich und unzweifelhaft zum Wesen Gottes gehört. Wie im Abschnitt Ex 22,20-26 angesichts der gesellschaftlichen Zerklüftung der Gedanke von der Barmherzigkeit Gottes in die Rechtsschutzbestimmungen eingeführt wird, um das ungerechte Handeln gegenüber den Mitmenschen einzudämmen, so tritt unter vergleichbaren Umständen, indem im Gerichtswesen, wo besonders Entscheidungen über die Schicksale oder Rechte der sozial Schwachen getroffen werden - wovon wie angedeutet ihr Leben und Tod abhängt (Ex 23,7b: Den Unschuldigen und den, der im Recht ist, sollst du nicht töten) -, die von den Mächtigen verübten Gewalttätigkeiten und die skrupellose Instrumentalisierung der Gerichtsbarkeit zur Ausbeutung der Schwachen vorherrschen und die für die Rechtsordnung Verantwortlichen der Bestechung unterliegen, Gott als gerechter Richter auf, der im Verborgenen sieht und auf jeden Fall die richtige Entscheidung fällt ohne Annahme von Bestechung. Über das pervertierte Urteilen schreibt Spr 17,15 folgendermaßen:

Wer den Schuldigen gerecht spricht und wer den  
Gerechten für schuldig erklärt - ein Greuel für den  
HERRN sind sie alle beide (Spr 17,15).

Wie dieser Vers zeigt, ist möglicherweise ein fester Glaube im Volk verbreitet, dass, wer den Unschuldigen als schuldig, den Schuldigen als unschuldig beurteilt, Gott ein Greuel wird. Deshalb flucht ihm das Volk. Darüber schreibt Spr 24,24:

Wer zu dem Schuldigen sagt: Du bist gerecht! - den  
verfluchen Völker, den verwünschen Völkerschaften.

Dazu kann man in Jes 5,23; Spr 17,15; Ex 23,7b einen sprachlichen Berührungspunkt beobachten:

מִצְדִּיק רָשָׁע וּמִרְשִׁיעַ צָדִיק תּוֹעֵבַת יְהוָה גַּם־שְׁנֵיהֶם: (Spr 17,15)

מִצְדִּיקֵי רָשָׁע עֶקֶב שֹׁחַד וְצַדִּיקֵי יִסּוּרִי: (Jes 5,23)

וְנָקִי וְצָדִיק אֶל־תִּהְיֶה כִּי לֹא־אֲצַדִּיק רָשָׁע: (Ex 23,7)

In diesen Versen kommt das Verb צדק gemeinsam in der hif.- Form vor, und das Verb in dieser Form und die Antithetik von צדיק und רשע wird in Ex 23,7; Jes 5,23 im juristischen Sinne angewendet<sup>644</sup>; außerdem ist der Gebrauch dieses Wortpaares im Sprüchebuch ziemlich häufig. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist es auf weisheitliche Tradition zurückzuführen<sup>645</sup>. Im Übrigen ist es bemerkenswert, dass die Satzstruktur von Vetitiv + Begründungssatz in Ex 23,7b im Sprüchebuch häufig vorkommt. Darauf gehen wir später ein.

Zugleich können wir einen ähnlichen Sachverhalt wie in Ex 23,7b-8 in Jesajas Kritik an den die Rechtsordnungen Verderbenden erkennen:

- 22 Wehe denen, die Helden sind im Weintrinken und tapfere Männer im Mischen von Rauschtrank;
- 23 die den Ungerechten wegen eines Bestechungsgeschenkes gerecht sprechen, den Gerechten aber ihre Gerechtigkeit absprechen! (Jes 5,22-23).
- 7 Du sollst einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, nicht töten, weil ich den Schuldigen nicht für unschuldig sprechen werde.
- 8 Du sollst kein Bestechungsgeschenk annehmen, weil das Bestechungsgeschenk Sehende blind macht und Aussage von Gerechten verdreht (Ex 23,7b-8).

Die Aussageabsicht von Ex 23,7b-8 ist mit Hilfe von Jes 5,22-23 deutlich zu verstehen; diese Ermahnung in Ex 23,7b-8 ist auf diejenigen aus, die durch "das spottende, die Werte verkehrende, selbstherrliche und auf üppigen Konsum ausgerichtete Verhalten"<sup>646</sup> die Rechtsprechung in der Torgerichtsbarkeit pervertieren. Das Verb הרג in Ex 23,7b dürfte nicht nur die Bedeutung von töten im engeren Sinne, sondern auch die von gewalttätigen Unterdrückungen durch die Rechtsbeugungen implizieren, die die Lebensgrundfesten erschüttern und dadurch die Betroffenen in Lebensgefahr geraten lassen. Bei der Rechtsprechung ist die Verkehrung des Unschuldigen in den Schuldigen zweifellos lebenszerstörend.

Die Tötung durch die falsche Rechtsprechung und der Auftritt Gottes als gerechter Richter setzt die obengenannte konkrete Situation (wie in Jes 5,22f.) voraus, wo die für die Rechtsordnung Verantwortlichen durch Bestechung ihre Pflicht nicht richtig erfüllen konnten, wodurch das Recht bei dem Rechtsprozeß aufgehoben wurde. Möglicherweise

<sup>644</sup> Diese Wendung findet sich in Ex 23,7; Dtn 25,1; 1 Kön 8,32 (= 2 Chr 6,23); Jes 5,23; Spr 15,15.

<sup>645</sup> Vgl. H.H. Schmid, Wesen und Geschichte, 163; E. Otto, Deuteronomium, 355.

<sup>646</sup> R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 39.

reflektieren die Verfasser des Bundesbuchs hier (Ex 23,7) über Jesajas Kritik an der korrupten Lage in der Rechtsprechung und lassen dementsprechend im Gegensatz zu den durch Bestechung Korruptierten Gott als Rechtsschützer für die Bedrängten im Rechtsprozeß eintreten.

Gegenüber Skrupellosigkeit, Mangel an Mitmenschlichkeit, Ausbeutung der Hilflosen und Rechtsbeugung – also von Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit, die durch eine veränderte sozial-gesellschaftliche Konstellation verursacht wurden, – wird die Theologisierung des Rechts eingeführt und übt das von den Propheten erneut erfasste Gott-Mensch-Verständnis und ihre Sozialkritik Wirkung auf diesen Prozeß aus.

## **5.2. Die prophetische Kritik an die Verkehrung des Rechts im Tor**

### **5.2.1. Die prophetischen Texte und ihr sozialgeschichtlicher Hintergrund**

Die Torgerichtsbarkeit ist eine der wesentlichen Lebensordnungen bei den Israeliten. Sie ist eine Stätte, wo Ehre und Freiheit, Leben und Tod der freien Männer und die Möglichkeiten zum Überleben entschieden werden können, und wo doch »Recht und Gerechtigkeit« auszuführen ist, wo besonders das Recht der sozial Schwächeren gewährleistet werden soll. Bei Bedarf versammelten sich die Leute, damit sie über die gemeinsam zu lösenden Probleme bzw. Aufgaben miteinander reden und darüber Entscheidungen fällen konnten. Dort empfangen sie die Mitteilung der durch die Obrigkeit entschiedenen Sachen und konnten darauf reagieren und ihre Maßnahmen treffen. Möglicherweise wurden mehr Angelegenheiten des Alltags, z.B. Frondienst, Wehrdienst, Abgaben, Wallfahrt usw. auf die Tagesordnung gesetzt, als wir Modernen denken; im übrigen konnten auch in der Gemeinschaft als noch wichtiger angesehene Sachen wie Schuldklaverei, Eigentumsverkauf, Loskauf, etc. behandelt werden<sup>647</sup>. Bezüglich der Unterdrückung der Armen im Gerichtsverfahren im Tor<sup>648</sup>, das nicht unparteiisch, sondern zugunsten der wirtschaftlich-politisch Mächtigen geführt wurde, und in dem eine durch zum Himmel reichendes Geschrei geprägte Lebenslage der Armen zum Ausdruck kommt, stellt sich die Frage, warum die Torgerichtsbarkeit zum

<sup>647</sup> K. Koch, Entstehung, 155f.; J.A. Dearman, Property Rights, 82f.

<sup>648</sup> Vgl. Am 2,6-7.

Gegenstand heftiger Kritik der Propheten im 8.Jh. wurde? Ist dieses Problem plötzlich in dieser Zeit entstanden?

Um die schwierige Situation der sozial Schwachen im Gerichtsverfahren deutlich zu machen, und um auf die prophetischen Angriffe gegen das skrupellose Verhalten der wirtschaftlich-politisch Mächtigen einzugehen, werfen wir, bevor wir auf diese Frage eine Antwort geben, einen Blick auf die gesellschaftliche Lage in der Zeit vor der sozial krisenhaften Zeit im 8.Jh.

In der Zeit zwischen der Landnahme und der Entstehung des Königtums herrscht ein Gesellschaftssystem, in dem die Sippenordnungen eine zentrale Rolle spielen<sup>649</sup>. In diesem System wurde die Grundlage für die zukünftige kleinbäuerliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung gelegt<sup>650</sup>. In dieser Gesellschaft dürfte ein verhältnismäßig klares Gleichheitsbewusstsein bzw. solidarisches Ethos dadurch Ausdruck gefunden haben, dass die wehrfähigen Männer trotz Differenzierung im Sozialstatus und in der körperlichen Stärke Kriege gegen Überfälle von Kamelnomaden zur gemeinsamen Verteidigung geführt haben und zur Bewältigung bestimmter Aufgaben im Alltag, z.B. zur vermehrten Bestellung des Ödlandes, zum Aufbau der Häuser oder zur Abernte des Getreides, gemeinsame Anstrengungen unternommen haben. Diese auf Verwandtschaft und relativer Egalität beruhende Gesellschaft konnte stabil bleiben.

Im Verlauf der Zeit wurde jedoch die Harmonie zwischen kleinen und großen Familien nicht in einem ausgewogenen Gleichgewicht gehalten, weil die unterschiedliche Fruchtbarkeit der Böden, die Schwankungen des Wetters und die verschiedenen Naturbedingungen der Landwirtschaft, der Verlust der Arbeitskraft durch Krankheiten, feindliche Überfälle und Naturkatastrophen zu unterschiedlichen Ernteergebnissen führten. Dadurch entstand ein Unterschied in der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, und von da aus tauchte eine Schicht aus wohlhabenden Männern bestehender Großfamilien auf. Diejenigen, die ihre wirtschaftliche Selbständigkeit verloren, wurden teilweise oder völlig auf sie angewiesen. So wurden die Abhängigkeitsverhältnisse geschaffen. Unter diesen Umständen „...entwickelte sich eine Schicht gehobener Familien, deren Repräsentanten, die Ältesten, eine Autoritätsstellung in den Dorfgemeinden einnahmen. Am unteren Ende der allerdings noch schmalen sozialen Skala standen Leute, die ihren Anteil am Ackerland der Dörfer aufzugeben gezwungen waren. Sie wurden zu Schuldknechten auf Zeit oder auf Dauer oder sie blieben als

---

<sup>649</sup> M. Clauss, Gesellschaft, 5; F. Horst, Eigentum, 135f.

<sup>650</sup> M. Clauss, a.a.O., 7.

Tagelöhner in der Agrarwirtschaft beschäftigt. Andere mußten als Söldner oder Räuber ihr Auskommen suchen.“<sup>651</sup>

Obwohl solche Abhängigkeiten sich in etwa schon anbahnten, wurden zunächst die Schwächeren, die Armen, durch die reichen Großfamilien möglicherweise nicht radikal ausgenutzt, da der zentrale politische Mechanismus fehlte <sup>652</sup>, der sich zur Akkumulierung von Macht den Reichtum nutzbar zu machen versuchte. Zudem war diese Gesellschaft durch ein Solidarethos und das Gefühl für gegenseitige Verantwortlichkeit geprägt. Deshalb konnten die Reichen und Wohlhabenden nicht umhin, die Verelendung der Armen in der gleichen Sippe in Grenzen zu halten. Zudem dürften sie gelegentlich umgekehrt auf die Hilfe der Ärmern angewiesen gewesen sein, sofern sie, obwohl arm, wehrfähige Männer in ihrer Sippe waren, besonders wenn die Waffenfähigen aufgeboten wurden, um gegen feindliche Überfälle ihren Besitz zu sichern<sup>653</sup>. Zum Überleben mussten sie, ob reich oder arm, solidarisch miteinander verbunden bleiben. Unter diesen gesellschaftlichen Konstellationen konnten die an dem Solidaritätsethos orientierte gegenseitige Verantwortlichkeit und das relative Gleichheitsbewusstsein trotz der Besitzungleichheiten und der dadurch entstehenden Abhängigkeiten sich ausbilden und bewahrt werden. In dieser Periode der Geschichte des Volkes Israel haben solche Faktoren eine wichtige Rolle gespielt. Nach der Entstehung des Königtums bis zum 10. Jahrhundert v. Chr. ist ihre Bedeutung nicht völlig verloren gegangen. Die von den Propheten im 8.Jh. schonungslos angegriffene krisenhafte gesellschaftliche Lage, dass die Mächtigen die Armen, die sozial Schwachen, skrupellos und maßlos ausgebeutet haben, scheint in dem oben genannten Zeitraum noch nicht so brisant gewesen zu sein, obgleich der Keim der sozialen Krise im Verborgenen wie auf einem Spross zum Blühen bereit war.

Während der Zeit von der Entstehung des Königtums bis zur Reichsteilung gibt es keine nennenswerten Berichte über Unterdrückungen der sozial Schwachen oder Armen in der Gerichtsbarkeit<sup>654</sup>. Man kann nur beobachten, dass die Könige zu politischen Zwecken

---

<sup>651</sup> M. Clauss, Gesellschaft, 7.

<sup>652</sup> C. Sigrist, Anarchie, 180.

<sup>653</sup> Vgl. Ri 6, 33ff.

<sup>654</sup> Wie die aus Absaloms Agitation ablesbare Unzufriedenheit der Landleute mit Davids Gerichtstätigkeit (2 Sam 15,1-6) und später die Anklagen von Jeremia im Blick auf die richterliche Pflicht des Königs als Rechtsschützer der personae miserae (Jer 21,12; 22,1-5.15-17) erkennen lassen, wurde die ideale Rolle des Königs, als Richter Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, nicht in die Wirklichkeit umgesetzt:

Jer 21,11-12

11 Und zum Haus des Königs von Juda sollst du sagen: Hört das Wort des HERRN!

bzw. zur Beseitigung persönlicher politischer Gegner oder zur Verstärkung ihrer machtpolitischen Position das Schwert ihrer königlichen gerichtlichen Autorität geschwungen haben<sup>655</sup>.

Dennoch ist es mit der Einführung des Königtums anders als in früherer Zeit geworden. Durch die Einrichtung einer Zentralinstanz entstand mit der Zeit von Natur aus eine enge Beziehung zwischen dem König und der reichen Bauernschaft. Mit der Einsetzung von Beamten und zur Bildung des Krongutes (besonders mit der Organisation, dem Aufbau und der Erhaltung des stehenden Heeres) brauchte der König die Unterstützung der reichen Landbesitzer, wie im Text von 1.Sam 8,11-17 angedeutet, und als Gegenleistung für ihre Unterstützungen wollten diese Großgrundbesitzer die königliche Garantie für ihr Eigentum nach allen Seiten absichern. Solche Bedürfnisse wurden von beiden Seiten in bestimmten Sondersituationen gegenseitig befriedigt (vgl. die gegenseitige Unterstützung von David und Barsilai, 2 Sam 17,27-29; 19,32-41). In diesem Prozess wurden ab und zu die Söhne oder Verwandten der Großgrundbesitzer durch den König als Beamte eingesetzt<sup>656</sup>. Möglicherweise entstanden dadurch gegenseitige Verflechtungen zwischen Beamten und Großgrundbesitzern, die aufeinander angewiesen sind<sup>657</sup>. Ziehen wir die Tatsache in Betracht, dass einige der Großgrundbesitzer in den Dorfgemeinden als Älteste tätig sein konnten<sup>658</sup>, ist es

---

12 Haus David, so spricht der HERR: Haltet jeden Morgen Gericht und befreit den Beraubten aus der Hand des Bedrückers, damit mein Grimm nicht ausbricht wie ein Feuer und unauslöschlich brennt wegen der Bosheit eurer Taten!

Jer 22,1-3.5

1 So sprach der HERR: Geh hinab in das Haus des Königs von Juda und rede dort dieses Wort

2 und sage: Höre das Wort des HERRN, König von Juda, der du auf dem Thron Davids sitzt, du und deine Knechte und dein Volk, die ihr durch diese Tore einzieht!

3 So spricht der HERR: Übt Recht und Gerechtigkeit und befreit den Beraubten aus der Hand des Unterdrückers! Und den Fremden, die Waise und die Witwe unterdrückt und vergewaltigt nicht und vergießt nicht unschuldiges Blut an diesem Ort!

...

5 Wenn ihr aber nicht auf diese Worte hört, soll dieses Haus - ich habe es bei mir geschworen, spricht der HERR - zur Trümmerstätte werden.

<sup>655</sup> Diese Art königlicher Machtausübung widerspricht dem Ideal des gerechten Königs, Krieg zu führen und Recht und Gerechtigkeit zu schaffen. Vgl. K.W. Whitelam, Just King, 102.155.

<sup>656</sup> Vgl. 2 Sam 19,32-41.

<sup>657</sup> F. Crüsemann, Gericht im Tor, 74.76-78.

<sup>658</sup> Mit der Entstehung des Königtums verringerte sich zwar der Einfluss der Ältesten in politischen und militärischen Dingen, wurde im Bereich der Lokalgerichtsbarkeiten aber ausgeweitet, H. Tadmor, Monarchy, 240ff.; J. Conrad, יְדִי, ThWAT II, 646; J.L. McKenzie, Elders, 539; H. Niehr, Rechtsprechung, 63-64; F. Crüsemann, Gericht im Tor, 78; ders., Tora, 105ff; Chr. Schäfer-Lichtenberger, Eidgenossenschaft, 296.

Über die Spannung zwischen königlicher und lokaler Gerichtsbarkeit während der Königszeit bestehen unterschiedliche Vorstellungen, etwa von G.Ch. Macholz und von K.W. Whitelam.

vorstellbar, dass die Beziehungen zwischen Beamten und Ältesten lange Zeit so eng geblieben sind<sup>659</sup>, dass „eine saubere Trennung von Ältesten und Beamten hinsichtlich ihrer familiären Herkunft nicht möglich sein dürfte, da Mitglieder angesehener und wohlhabender Familien sich in verschiedenen Bereichen politisch engagierten und damit Macht kumulierten, und letztlich ihren Besitz vergrößerten. Sie konnten als Beamte ebenso tätig werden wie im Rahmen der alten Sippenorganisation als Älteste bei der Rechtsprechung im Stadttor.“<sup>660</sup> Auf diese Weise wurden die Ältesten als Vertreter der führenden, wohlhabenden Sippen in den Staatsaufbau einbezogen und hatten Anteil am Staat und Macht im Staat<sup>661</sup>. Schließlich wurde durch die Einführung der Monarchie ein sozial-gesellschaftlicher Anlass zur Nutzung der politischen Macht gegeben, so dass die neu geschaffene Gruppe im Staatsapparat und die herkömmlichen führenden Gruppen in den Sippen im Verlauf der Zeit auf dem soliden Boden des königlichen Schutzes ihre Wurzeln zu schlagen begonnen haben. So waren die beiden Gruppen in der Lage, [den] durch die Monarchie angebotenen „...Zwangsapparat, der die Ausnutzung der Schuldklaverei, des Pfandrechts und die korrupte Rechtsprechung ermöglichte“<sup>662</sup>, auszunutzen.

Wie die Geschichte vom Justizmord an Nabot (1.Kön 21) und die in Hosea (5,1f.) und Amos (2,7; 5,10f.) gebotenen Informationen über die Rechtsprechung im Nordreich des

---

G.Ch. Macholz, Stellung, 181, geht davon aus, dass „das Königtum ... nicht in die Kompetenzen der Lokalgerichtsbarkeit“ eingegriffen hat; dagegen glaubt K.W. Whitelam, Just King, 220: „It appears that the monarchy had influence over local jurisdiction from an early date, limiting and ultimately subordinating priestly judicial functions at the various local sanctuaries... This process of development was brought to a climax by the judicial reform of Jehoshaphat... which produced a state judicial system in which local and priestly judicial authority was made subordinate to that of the king.“ Vgl. dazu Whitelam, a.a.O., 196f.: „It is probably better to accept the view of Macholz that in reality the installation of the royal שפטים in the fortified cities severely restricted the jurisdiction of the existing local courts: it is feasible to believe that the longstanding jurisdiction of the local court must have been of value in the smaller towns and cities.“ H. Niehr, Rechtsprechung, 84, stellt fest, dass „kein Fall zu erkennen“ ist, „in dem die herkömmliche Jurisdiktion und die königliche Gerichtsbarkeit als Konkurrenten auftreten“; vgl. auch F. Crüsemann, Gericht im Tor, 78: „Jedenfalls aus der Sicht der kritischen Prophetie ist die Oberschicht gerade in ihrer Gerichtskompetenz als Einheit aufgetreten. Älteste, Beamte und König selbst bilden eine nicht problematisierte Einheit.“

<sup>659</sup> Über die enge Beziehung und Zusammenarbeit von Ältesten und Beamten F. Crüsemann, Gericht im Tor, 78: „Und die für die Königszeit prägende Lösung war die Entstehung des Gerichts am Tor. Es handelt sich um eine öffentliche Instanz, die bei Bedarf zusammentritt und in der die Ältesten der Ortschaften und Sippen in völlig unproblematischer Weise mit anderen einflussreichen Beamten und Militärs zusammenarbeiten. Eine genaue Kompetenzaufteilung ist nirgends erkennbar und sozial-geschichtlich ganz unwahrscheinlich.“; vgl. R. Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung, 82f.; M. Weinfeld, Judge and Officer, 81f.

<sup>660</sup> M. Clauss, Gesellschaft, 21f. Nach F. Crüsemann, Gericht im Tor, 78, genügt es zu beachten, dass „sich Beamtschaft wie militärische Führung eben aus den wichtigsten Sippen des Landes rekrutieren.“

<sup>661</sup> A. Alt, Anteil, 353; F. Crüsemann, Gericht im Tor, 79.

<sup>662</sup> M. Clauss, Gesellschaft, 22f.

8. Jahrhunderts zeigen, scheint das Justizwesen im Nordreich mit hoher Wahrscheinlichkeit mit dem übereinzustimmen, was sich während der Zeit des ungeteilten Reichs entwickelt und gestaltet hat<sup>663</sup>.

Bei den Propheten in Juda, Jesaja (1,23-26; 3,14) und Micha (3,1; vgl. 3,9) ist die Situation nicht anders als die bei Hosea und Amos.

Nun ist es hier angebracht, dass wir die oben gestellte Frage aufgreifen: Warum haben sich die Propheten im 8. Jahrhundert über die Verkehrung der Rechtsordnung in der Torgerichtsbarkeit empört? Diese Frage steht in engem Zusammenhang mit dem ganzen Problem der Entstehung der prophetischen Sozialkritik. Es ist hier aber nicht der Ort, auf das große Thema der Entstehung der Gesellschaftskrise einzugehen<sup>664</sup>. Also befassen wir uns mit einigen einschlägigen Prophetentexten und versuchen diese Frage zu beantworten, indem wir uns auf das Problem in der Gerichtsbarkeit beschränken.

#### Am 2,6b-8

- 6 ... weil sie den Gerechten für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe verkaufen.
- 7 Sie treten nach dem Kopf der Geringen *wie* auf den Staub der Erde, und den Rechtsweg der Elenden beugen sie. Und ein Mann und sein Vater gehen zu demselben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen.
- 8 Und auf gepfändeten Kleidern strecken sie sich aus neben jedem Altar, und Wein von Strafgeldern trinken sie im Haus ihres Gottes.

In diesem Abschnitt im Israel-Spruch (Am 2,6-16), der formal und inhaltlich gesehen Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich mit den anderen Völkersprüchen enthält, handelt es sich allgemein um Vergehen gegen die mitmenschlichen Beziehungen unter den eigenen Mitbewohnern und Nachbarn, nicht gegen andere

<sup>663</sup> K.W. Whitelam, *Just King*, 167; F. Crüsemann, *Gericht im Tor*, 75; A. Schoors, *Königreiche*, 91. Dies gilt vor allem, wenn wir die Jehoschaphatsreform und ihre vermutliche rechtliche Beeinflussung durch das Nordreich damit in Verbindung bringen, da Jehoschaphat und Ahab durch eine enge Bündnispolitik miteinander verbunden waren, obwohl die Authentizität von 2 Chr 19,4ff. umstritten ist; vgl. dazu pro: F. Crüsemann, *Tora*, 113ff.; R. Knierim, *Exodus* 18, 146-171; G.Ch. Macholz, *Justizorganisation*, 323ff.; S. Japhet, *2 Chronik*, 236f.; K.W. Whitelam, *Just King*, 142.205; A. Phillips, *Criminal Law*, 18ff.; R.R. Wilson, *Judicial Authority*, 60f.; M. Weinfeld, *Judge and Officer*, 66f.; contra: H. Spieckermann, *Juda unter Assur*, 187ff.; U. Rüterswörden, *Beamten*, 112; H. Niehr, *Herrschen*, 143.146.165ff.; H. Niehr, *Rechtsprechung*, 99. Vgl. Chr. Schäfer-Lichtenberger, *Exodus* 18, 80ff.; R. Neu, *Anarchie*, 306f.

<sup>664</sup> Vgl. dazu, A. Alt, *Anteil*, 348-372; J.A. Dearman, *Property Rights* 2-16.132f.; H. Donner, *Die soziale Botschaft*, 512ff.; O. Loretz, *Rentenkapitalismus*, 271-278; H.G. Kippenberg, *Typik*, 9-61; H. Bobek, *Hauptstufen*, 441-485; B. Lang, *Prophetie*, 53-70; G. Fleischer, *Menschenverkäufern*, 355-370; R. Kessler, *Staat und Gesellschaft*, 3-14.



Völker. Der Verkauf von Menschen wie Waren (V.6b)<sup>665</sup>, die die Menschenwürde gering schätzende Behandlung der sozial Schwachen und das Ablenken des Rechts oder Beugen des Rechts mit Gewalt (V.7a), die Verletzung der Würde der Frau (7b)<sup>666</sup>, die skrupellose Behandlung der Gepfändeten (V.8)<sup>667</sup> – diese Verstöße sind geschehen eben in Israel, das aufgrund der geschichtlichen Heilstaten in einer engen und besonderen Beziehung mit Gott steht (V.9). Das Gewicht der Sozialkritik Amos' wird auf das Übermaß der Forderungen gegen die Schuldner seitens der Gläubiger (der wirtschaftlich Mächtigen) und auf den aufgrund dieser Forderungen enthüllten Mangel an Mitmenschlichkeit bzw. Großzügigkeit gelegt, was das Leben der von ihnen abhängigen Schuldner total zerstört und ruiniert und sie in völlige Unfreiheit treibt. Um solche Bestrebungen in Gang zu setzen, greifen sie zum Mittel der Torgerichtsbarkeit. Sie versuchen, ihre Wünsche im Namen des Rechts zu verwirklichen, indem sie mittels ihrer Einflussnahme die Rechtsvorgänge manipulieren, so dass die Heil bringende Wirkung des Rechts verkehrt wird zuungunsten derer, die des Schutzes des Rechts bedürfen, und »Recht und Gerechtigkeit« in der Gerichtsbarkeit nur "auf dem Papier steht." So dient die Torgerichtsbarkeit nicht dem Wohl der ganzen Kleinstadt- oder Dorfgemeinde, sondern wird in ein Instrument für eine bestimmte Schicht umgewandelt. Hier sind die Unterdrücker der sozial Schwachen, sowohl die Verantwortlichen für das Rechtsverfahren als auch die Ausbeuter, die den Rechtsweg der Elenden ablenken, nicht erwähnt. Aber wie in Hos 5,1 [Priester und Königshaus, Haus Israel (בית ישראל)]<sup>668</sup>, Jes 1,21-26 [Richter (שפטים), Beamte (שרים), Ratgeber (יועץ)]<sup>669</sup>, Jes 3,2f. [Älteste mit Militär, Richtern, Propheten, Wahrsagern, Ratgebern, Zauberern und Beschwörern], Jes 3,14 [Älteste und Beamte (שרים)]<sup>670</sup> und Mi 3,1 (vgl. 3,9) [die Häupter Jakobs

<sup>665</sup> Hier geht es um „den ungerechtfertigten Verkauf eines Unschuldigen in die Sklaverei; im zweiten Hemistichos desselben Verses kritisiert Amos hingegen die mangelnde Großzügigkeit des Verkäufers, der von einem rein legalistischen Rechtsverständnis her wohl 'im Recht' sein dürfte“ (G. Fleischer, Menschenverkäufern, 146f.).

<sup>666</sup> Vgl. Lev 18,5; Ex 21,9. Dabei geht es darum, dass Sohn und Vater zur gleichen Frau gehen, sei es Sklavin oder junge Frau, und sie zum Sexualobjekt erniedrigen.

<sup>667</sup> Vgl. Ex 22,25; Dtn 24,12f. Der durch das Erpressen von Abgaben erhaltene Wein wird eben im Gotteshaus genossen.

<sup>668</sup> Hiermit sind die für die Rechtspflege Zuständigen gemeint; vgl. J. Jeremias, Hosea, 74.

<sup>669</sup> Bald werden diese Texte behandelt.

<sup>670</sup> Zur Gegenüberstellung von Ältesten und Beamten einerseits, den armen Leuten andererseits vgl. R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 32: "An der vorliegenden Stelle Jes 3,14 werden Älteste und Beamte gemeinsam dem 'Volk' entgegengesetzt, das nach dem Parallelismus in V.15a praktisch identisch ist mit den 'Elenden'. Die Vorwürfe gegen sie weisen auf ökonomische Maßnahmen; denn 'Raub' (V.14b, Wurzel gzl) ist eine in der prophetischen Sozialkritik immer wieder gebrauchte Metapher, um die Aneignung des Eigentums Schwacher durch wirtschaftlich Starke – wohl hauptsächlich durch Pfändung – als soziales Unrecht zu denunzieren (Jer 21,12; 22,3; Ez 22,29; Mi 2,2; vgl. auch

(רֹאשֵׁי יַעֲקֹב) und die Führer des Hauses Israel (קְצִינֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל)]<sup>671</sup> angedeutet, gehören vermutlich die Ältesten als die Häupter der führenden Sippen, die Beamten und Richter, das Militär und sogar der religiöse Apparat zu den Unterdrückern und Ausbeutern in Amos 2,6b-8. In den prophetischen Texten hat es den Anschein, dass sie trotz der verschiedenen Bezeichnungen in den Titeln als eine einheitliche Oberschicht in Kooperation miteinander stehen in bestimmten Aufgabenbereichen, besonders dass die politisch-wirtschaftlich Mächtigen unter dem Deckmantel der Legalität die sozial Schwächeren ausbeuten, indem sie in der Torgerichtsbarkeit ihren Einfluss ausüben unter Umständen, in denen sich die Elenden in einer Notlage befinden, dass sie nämlich vor dem Verkauf in die Schuldklaverei stehen. Machen wir uns die Tatsache bewusst, dass diejenigen, die den Rechtsweg<sup>672</sup> der Elenden ablenken, im Parallelismus mit denen stehen, die den Kopf der Armen treten (Am 2,7a; vgl. Am 5,7.10-12), dann kann man daran ablesen, dass die Vorgänge um den Verlust des persönlichen Eigentums und die Schuldklaverei aufs engste mit den Rechtsvorgängen verflochten sind. Darüber schreibt J.A. Dearman folgendermaßen:

“There is explicit evidence that this concern for justice is directly linked to failures in the administrative system, which in turn is directly related to property rights. This relationship can be stated another way: The concern for justice/righteousness often comes to expression in accusations over the loss of property rights where the context and terminology presuppose a contributing role for the administrative system. An example is Amos’ accusation against those who ‘turn aside (*nṯh*) the way of the humble’, in parallelism with those who trample the poor (2:7a). In the context of violated property rights (2:6b-8), the ‘turning away’ links the administrative/judicial system with the acts of debts slavery, the loss of the property used as security, and forced exactions.”<sup>673</sup>

---

Jer 5,27; Hab 2,6f).“ Aus der Untersuchung dieser Texte folgert Kessler, a.a.O., 34: „Wie anders ist dagegen die Situation im 8. Jahrhundert. Die Ältesten sind nicht mehr primär Repräsentanten des Volkes dem Staat gegenüber, sondern stehen zusammen mit den *šārīm* gegen das Volk.“

<sup>671</sup> Nach F. Crüsemann, Gericht im Tor, 76 sind Führer und Häupter für Recht verantwortlich; nach R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 50-53, enthält das Wort מִשְׁפָּט in Mi 3,1 dagegen keine forensische Konnotation, kontextgemäß sei לְדַעַת אֶת-הַמִּשְׁפָּט auf Baumaßnahmen zu beziehen, obwohl die Möglichkeit, dass „Recht“ juristisch zu verstehen, nicht ausgeschlossen werden kann.

<sup>672</sup> Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten des Wortes דֶּרֶךְ fasst G. Fleischer, Menschenverkäufern, 59, folgendermaßen zusammen:

- 1) דֶּרֶךְ als eine Variante zu מִשְׁפָּט: “Rechtsweg”.
- 2) דֶּרֶךְ als die Einheit von Lebenswandel und Lebenslauf.
- 3) דֶּרֶךְ in dem üblichen Sinne dieses Wortes (auf dem Hintergrund von Hi 24,4: „Sie stoßen die Armen vom Wege...“).

Über die Vertreter der jeweiligen Ansichten vgl. G. Fleischer, Menschenverkäufern, 59 Anm. 182.184.185. Aufgrund der ähnlichen Wendung in Am 5,12bß und des eindeutigen Kontextes und Wortsinnes in Spr 17,23 rechne ich mit der Bedeutung von “Rechtsweg”. Zusammen mit dem Verb נִטָּה hi. heißt es “das Recht ablenken” oder “das Recht beugen”; vgl. J. Jeremias, Amos, 22; I.L. Seeligmann, Terminologie, 268f.; M. Schwantes, Recht, 90f.; H.W. Wolff, Joel und Amos, 202.

<sup>673</sup> J.A. Dearman, Property Rights, 79; vgl. B. Lang, Peasant Poverty, 56.

Durch Am 5,10-12 wird das bestätigt.

#### Am 5,7.10-12

- 7 Ihr, die ihr Recht zu Wermut umstürzt und  
Gerechtigkeit zu Boden stoßt!
- ...
- 10 Sie hassen den, der im Tor rechtes Urteil spricht,  
und verabscheuen den, der lauter redet.
- 11 Darum, weil ihr Pachtzins vom Hilflosen erhebt,  
und ihm Getreideabgaben abverlangt:  
Quadersteinhäuser habt ihr gebaut, aber werdet  
nicht in ihnen wohnen;  
Kostbare Weingärten habt ihr gepflanzt, aber wer-  
det ihren Wein nicht genießen.
- 12 Ja, ich weiß, wie vielfältig eure Verbrechen und  
wie zahlreich eure Vergehen sind,  
die ihr den Unschuldigen anfeindet, Bestechungs-  
gelder nehmt und die Armen im Tor zurückstoßt!
- ....
- 14 Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr am  
Leben bleibt, auf dass Jahwe, der Gott der Heer-  
scharen, (wirklich) mit euch sei, wie ihr behauptet!
- 15 Haßt das Böse, liebt das Gute, und richtet im Tor  
das Recht auf:  
Vielleicht wird Jahwe, der Gott der Heerscharen,  
gnädig sein dem Rest Josefs!<sup>674</sup>

In diesem Abschnitt (mit V.13<sup>675</sup>), der zu einem von zwei Texten (Am 5,1-17; 4,4-13) gehört, die im Zentrum des Amosbuches stehen<sup>676</sup>, ist der Sachgrund für die Leichenklage über Israel angegeben. Dieser Abschnitt schließt anhand der thematisch engen Verbindung an V.7 an<sup>677</sup>, dessen isolierte Stellung zwischen V.6 und V. 8f. man nur mittels der sog. Ringkomposition<sup>678</sup> verständlich machen kann<sup>679</sup> und der zugleich durch die terminologischen Bezüge mit V.14f. verzahnt ist<sup>680</sup>. Um die Ausschließlichkeit zwischen dem Vorhandensein von „Mißbrauch Abhängiger und Verarmter um des Luxus willen, von dem 2,6-8 und 3,9-4,3 in Einzelbeispielen sprachen und von dem sogleich wieder Kapitel 6 spricht“<sup>681</sup>, und der Gewährleistung der zuverlässigen Rechtsprechung in der Torgerichtsbarkeit zum sachlichen Ausdruck zu bringen, ist V.11,

<sup>674</sup> Übersetzung von J. Jeremias, Amos, 60f.

<sup>675</sup> J. Jeremias, Mitte, 209 Anm. 28, hält diesen Vers für einen nachexilischen Zusatz.

<sup>676</sup> J. Jeremias, a.a.O., 199.213.

<sup>677</sup> J. Jeremias, Amos, 67; N. J. Tromp, Amos V 1-17, 72.

<sup>678</sup> Mit diesem Erklärungsmittel versucht J. Jeremias, Tod und Leben, 216, Am 5,1-17 schematisch folgendermaßen zu gliedern: A (V.1-3) – B (V.4-6) – C (V.7) – D (V.8f.) – C' (V.10-12) – B' (V.14f.) – A' (V.16f.); statt der Bezeichnung als Ringkomposition benutzt J. De Waard, Amos V 1-17, 176, "the chiasmic structure".

<sup>679</sup> J. Jeremias, Amos, 67; ders., Tod und Leben, 215-216; vgl. K. Koch, Entstehung, 161 Anm. 54, sieht V. 4-7 als einheitlich an.

<sup>680</sup> J. Jeremias, Amos, 70; ders., Tod und Leben, 218.

<sup>681</sup> J. Jeremias, Tod und Leben, 218f.

in dem sich ein konkretes Beispiel der prophetischen Sozialkritik zeigt „dem gedanklichen Rhythmus der Ringkomposition entsprechend“<sup>682</sup>, „in die grundsätzliche Rechtsthematik aufgenommen worden.“<sup>683</sup> In V.14f. wird thematisiert, wie die in V.7.10-12 ins Gespräch gebrachte Schuld Israels die Lebensmöglichkeit Israels angesichts des Todesurteils Gottes aufgrund des Rechtsbruchs Israels dennoch eröffnen könnte<sup>684</sup>. In V.15a werden das Verb „hassen“ aus V.10, die Ortsangabe »im Tor« aus V.10 und V.12 und der Begriff »Recht« (משפט) aus V.7 wieder aufgenommen. Durch solche sprachliche Verzahnung mit V.7.10.12 stehen V. 14f. in einem engen Zusammenhang. Das »Aufrichten des Rechts im Tor« wird unter Rückgriff auf V.7-13\* sowohl als die konkrete Verwirklichung des »Guten« als auch die unentbehrliche Überlebensbedingung Israels nachdrücklich bezeichnet<sup>685</sup>.

Zum ersten Mal im Amosbuch erörtert Amos in V. 7 die Vergehen Israels nicht konkret, sondern geht mittels des Begriffs von »צדקה und משפט« dem Schuld aufweis auf den Grund<sup>686</sup>.

Nach H. Niehr besteht zwischen צדק und צדקה ein Bedeutungsunterschied. צדק hat die Nuance „Ordnungsvorstellung“, צדקה die von „Tatcharakter“<sup>687</sup>. Doch auch über die Bedeutung von »משפט« divergieren die Ansichten<sup>688</sup>. Aber was bedeutet es überhaupt, dass משפט in לענה verkehrt und צדקה zur ארץ in Am 5,7 gestoßen wird? Was von Gewicht ist, ist die Bedeutung von משפט und צדקה in praxi. Ohne Frage ist zwar die grundsätzliche Untersuchung der צדק/צדקה - und משפט<sup>689</sup> -

<sup>682</sup> J. Jeremias, Amos, 70. Schon J.De Waard, Amos V 1- 17, 174, hat in ähnlicher Weise “the chiasmic structure” innerhalb von V. 10-12 erwähnt. Nach Waard sind V. 10-12 schematisch folgendermaßen zu gliedern:

No justice in the court (10) – oppressing the poor (11a) – oppressing the poor (12b α)  
– no justice in the court (12bβ).

<sup>683</sup> J. Jeremias, Tod und Leben, 219; vgl. H.W. Wolff, Joel und Amos, 273; G. Fleischer, Menschenverkäufern, 125.172-173; dagegen hält trotz einiger formaler und thematischer Unterschiede J.De Waard, a.a.O., 174, V.10 und V.11 für einheitlich. Ähnlich bei N. J. Tromp, Amos V 1-17, 71.

<sup>684</sup> J. Jeremias, Amos, 71.

<sup>685</sup> J. Jeremias, a.a.O., 72; ders., Amos 3 - 6, 134; vgl. Tromp, Amos V 1-17, 72f.; J.M. Berridge, Intention, 333.339f.; W. Schottroff, Gerechtigkeit, 17.

<sup>686</sup> J. Jeremias, Amos, 67; M. Buber, Glaube, 146-148; K. Koch, Entstehung, 159; G. Fleischer, Menschenverkäufern, 131.

<sup>687</sup> H. Niehr, Herrschen, 360f.; nach H.H. Schmid, Weltordnung, 112, und H.W. Wolff, Joel und Amos, 288, ist in dem Wort sowohl die Bedeutung „rechte Ordnung“ als auch “ihr entsprechendes Verhalten” wirksam.

<sup>688</sup> Zum Forschungsüberblick vgl. H. Niehr, Herrschen, 1-11.

<sup>689</sup> Zum Überblick vgl. H. Niehr, Herrschen, 179-204.338-365.

Belege zum Verständnis von **משפט** und **צדקה** in Am 5,7 nötig. Da durch die Verwendung von **משפט/צדקה** in 5,7 die Schuld Israels nicht konkret, sondern begrifflich (die Einzelvergehen summierend) aufgegriffen wird, könnte man die Bedeutung von »Recht und Gerechtigkeit« (**משפט – צדקה**) herausziehen aus den Amostexten (z.B. Am 2,6b-8; 3,9-11.12.15; 4,1-3; 5,10-13\*.14f; 8,4-7), die die Vergehen im Einzelnen beschreiben. Besonders aus dem Kontext, mit dem 5,7 zusammenhängt (5,10-13\*.14f.; 6,12; dazu 5,24), könnten wir zum Verständnis der Bedeutung der Verkehrung von **משפט** in **לענה** und des Niederstoßens von **צדקה** in Am 5,7 gelangen, indem wir in Betracht ziehen, dass das Problem der Verkehrung des Rechts aus V.7 in V.10 und V.12 mittels der konkreten Beispiele aus der Torgerichtsbarkeit behandelt wird.

Zum besseren Verständnis von **משפט/צדקה** gehen wir kurz auf einige Texte ein, in denen sich dieses Binom oder die Einzelbegriffe finden und die zeitlich nicht weit von Amos entfernt stehen dürften, da eine Erklärung der Herkunft des von Amos verwendeten Binoms **משפט** und **צדקה** anhand seines Bezugs auf kittu und mīšarum nicht befriedigend ist<sup>690</sup> und es nicht eindeutig ist, ob und wie **משפט** und **צדקה** zu unterscheiden sind<sup>691</sup>. Indem wir mit H. Niehr annehmen, dass das Binom **משפט** und **צדקה** in Am 5,7 zu den frühesten Belegen (mit Spr 16,8; 21,3) gehört<sup>692</sup>, beschränken wir uns auf den forensischen Kontext.

In Jes 1,21-26 findet sich das Binom in forensischem Kontext, wobei von dem Fehlen von **משפט** und **צדקה** die Rede ist (V.21f.), wie V.23 zeigt:

Deine Beamten sind Aufrührer  
und Genossen von Dieben.  
Ein jeder liebt Bestechung  
und jagt hinter Geschenken her.  
Die Waise richten sie nicht  
und die Rechtsache der Witwe  
kommt nicht vor sie.<sup>693</sup>

<sup>690</sup> Vgl. O. Loretz, Rentenkapitalismus, 274; anders M. Weinfeld, Justice and Righteousness, 491-495.

<sup>691</sup> So hält H. Niehr, Herrschen, 188, **משפט** und **צדקה** in Am 5,7 für zwei umfassende Ordnungsgrößen, da das von Amos verwendete Binom etwas Neues und bislang noch nicht Belegtes zur Sprache bringt und der sonst seltene metaphorische Sprachgebrauch vorliegt.

<sup>692</sup> H. Niehr, a.a.O., 190.350.359. Niehr, a.a.O., 359, gibt die Unsicherheit einer genauen Datierung von Spr 21,3 zu.

<sup>693</sup> Übersetzung von R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 27.

In diesem Vers werden die Beamten, die im Rechtswesen tätig sind, wegen der Annahme von Bestechung und Geschenken als »Genossen von Dieben« denunziert. Werden sie als »Genossen von Dieben« bezeichnet - wodurch das Unrecht im Tor zum Ausdruck gebracht wird, dann geht es hier um ihre Zusammenarbeit mit den Reichen unter der Bedingung der Annahme von Bestechungsgeldern. In Bezug auf diese Diebe schreibt R. Kessler folgendermaßen:

“Jedenfalls wird es sich nicht um kleine Taschendiebe handeln. Denn daß solche kleinen Ganoven Bestechung zahlen können, daß die Beamten sich gerade mit ihnen einlassen würden, und daß Jesaja ausgerechnet wegen ihnen auf den Plan treten würde, ist mehr als fraglich. Eher ist damit zu rechnen, daß es sich um Reiche handelt, die mit Hilfe von Geschenken an Beamte die Rechtssache von Waisen und Witwen zu ihren Gunsten beeinflussen wollen.”<sup>694</sup>

Eventuell tauchen sie sowohl als Komplizen der Reichen auf, die Bestechung und Geschenke anbieten, als auch als Ausbeuter der *personae miserae*. In diesem Abschnitt bedeutet **מִשְׁפָּט** und **צֶדֶק** den Schutz der *personae miserae* durch unbestechliche Rechtsprechung<sup>695</sup>, d.h. die Unparteilichkeit in der Rechtsprechung, die von außen her nicht beeinflusst wird.

In Hosea begegnet nicht das vollständige Binom, sondern nur die Einzelbegriffe. In Hos 5,1 kann man vermuten, dass die Priester und das Königshaus – die Ältesten und die Beamten - für **מִשְׁפָּט** verantwortlich sind. Den Priestern wurde vorgeworfen, dass sie zum falschen Gottesdienst verführt haben (Hos 4,4-10), bei dem König wurde seine Schuld wegen des Wortbruchs in außen-<sup>696</sup> und innenpolitischen<sup>697</sup> Bereichen (Hos 10,4) aufgedeckt. In Hos 12,8 ist von der Nicht-Bewahrung des **מִשְׁפָּט** die Rede, was als Betrug beim Handel bezeichnet wird. Bei Hosea steht **צֶדֶק** in enger Beziehung mit **מִשְׁפָּט**, und diese beide werden mit **חֶסֶד** zusammengestellt (Hos 10,12; 12,7). Anders als bei Amos und Jesaja kommt in Hosea der Gebrauch von **מִשְׁפָּט/צֶדֶק** in forensischem Kontext nicht eindeutig vor.

Nun könnten wir zum Verständnis der Bedeutung von **מִשְׁפָּט** und **צֶדֶק** in Am 5,7 im Kontext einer forensischen Situation gelangen, indem wir darauf aufmerksam machen, dass **מִשְׁפָּט** und **צֶדֶק** keine Synonyme sind, da die auf jeden der beiden

<sup>694</sup> R. Kessler, *Staat und Gesellschaft*, 28. Diesbezüglich erwähnt G. Fleischer, *Menschenverkäufers*, 140, “gewaltsamen Besitzerwerb”; H. Donner, *Die soziale Botschaft*, 505.

<sup>695</sup> R. Kessler, a.a.O., 28f.

<sup>696</sup> J. Jeremias, *Hosea*, 129f.

<sup>697</sup> L. Perlitt, *Bundestheologie*, 141.

Termini bezogene metaphorische Darstellung unterschiedlich ist („zu Wermut umstürzen“ und „zu Boden stoßen“); hier meint **משפט** „die unparteiische Rechtsprechung ‘im Tor’, ...‘Gerechtigkeit’ das Verhalten im Alltag, das ihr entspricht, indem es den anderen – und insbesondere den Schwachen – zu seinem Recht kommen läßt....“<sup>698</sup> Dieser **משפט** ist derart verkehrt worden, dass er in ein ungenießbares Ding umgewandelt ist. **צדקה** ist in solchem Maß höhnisch weggeworfen worden, dass es in Grund und Boden hinabgestürzt und zertrampelt worden ist. Wie dieser Rechtsbruch in der Torgerichtsbarkeit abgelaufen ist, wird in V. 10-12 näher erläutert.

V.10 und V.12 konkretisieren das erwähnte Kernproblem – die Verkehrung des Rechts. In V.10 wird das Hassen des **מוכיה**<sup>699</sup> im Tor und das Verabscheuen dessen, der der Wahrheit gemäß spricht (**דבר תמים**: „vollständig aussagender Zeuge“<sup>700</sup>), als Vorwurf erhoben. Thematisch bezieht V.12 sich sehr eng auf V.7 und V.10. In V.12 erscheint als das schlimmste, verderbliche Problem in der Torgerichtsbarkeit, dass Reiche und Mächtige die Rechtsprechung zu ihren Gunsten ablenken und ausnutzen, indem sie sich mit Bestechungsgeld bzw. mit dem Einsatz ihres Einflusses das, was ihnen nützlich oder wichtig ist, aneignen, damit wegen ihrer wirtschaftlich-gesellschaftlichen Schwäche das Recht der sozial Schwachen ihnen geraubt wird. Wie schlecht die rechtliche Lage der Armen ist, kann man daran erkennen, dass der Prophet den härtesten Schuldbegriff im Alten Testament »Verbrechen« (**פשע**)<sup>701</sup> zur Beschreibung der Rechtskorrumpion in Gebrauch nimmt (V.12a).

In V.11 geht es um die Unterdrückung der Armen durch das öffentliche Abgabewesen<sup>702</sup>.

Die Stellung dieses Verses zwischen den Versen, die die Rechtsbeugung beinhalten, weist darauf hin, dass der den Armen (**ל**) aufgelastete Naturalabgabendruck enge Beziehungen zu den Vorgängen im Tor zu haben scheint, wo nicht nur die

<sup>698</sup> J. Jeremias, Amos, 68.

<sup>699</sup> Zu zwei Verstehensmöglichkeiten der Funktion von **מוכיה** (Richter/Schiedsrichter ?; Rechtsbeistand ?) vgl. G. Fleischer, Menschenverkäufern, 154 Anm. 266.

<sup>700</sup> V. Maag, Text, 154.

<sup>701</sup> J. Jeremias, Amos, 69; vgl. R. Knierim, Hauptbegriffe, 182; ders., Art. **פשע**, 493.

<sup>702</sup> Für das Hapaxlegomenon **בשם** bestehen zwei Herleitungsvorschläge: 1) Im Gefolge Torczyners, Address, 6f., betrachtet man es als Ableitung von akk. *šabāšu* [das Verb, das in der akkadischen festen Redewendung “*šabāšu šibša ina eqli*” (“to take rent from a field”) vorkommt]; 2) nach Wellhausen, Propheten, 82, nimmt man die aus *būs* hergeleitete Bedeutung “zertreten” an. Die erste Lösung bildet den Parallelismus membrorum und ist somit dem Kontext gemäß; vgl. Jeremias, Amos, 70.

Rechtsprozesse, sondern auch die verschiedenen persönlichen und öffentlichen Angelegenheiten, nämlich die Einteilung zum Fron- und Wehrdienst, die Wallfahrt zum Kultort, auch die Frage von Steuern und Abgaben, behandelt werden kann<sup>703</sup>. Wie K. Koch vermutet, ließen die Mächtigen die meisten Anteile von den staatlich für die Ortschaft festgelegten Abgaben auf die Schulter der Armen umwälzen<sup>704</sup>. Davon profitierten die rücksichtslosen und unbarmherzigen Ausbeuter, indem sie sich im Tor durchsetzten, ihre Begierde nach Besitz nicht zügelten und sich damit ein Vermögen erworben haben, wie ihr prachtvoller und luxuriöser Lebensstil - die aus behauenen Quadersteinen gebauten palastartigen Wohnungen<sup>705</sup>, der Weingenuss und Weinanbau - zeigt. Möglicherweise ist das, was im Königsquartier der Hauptstadt Samaria geschehen ist – der andere opfernde, sich den eigenen Bauch vollschlagende Lebensgenuss (נִשְׁתֶּה - הָעֲשִׂקוֹת דָּלִים, הָרִצְצוֹת אֲבִיּוֹנִים), die Elfenbeinbetten, die Atmosphäre von quasi-Gourmettempeln zum Fleischgenuss, das Weintrinken aus Schalen, ausgelesenes Öl für die Körperpflege, dolce vita (Am 4,1; 6,1ff.) –, mit den Rechtsvorgängen untrennbar verbunden. Diese Üppigkeit dürfte ziemlich oft durch Ausbeutung der gesellschaftlich Schwächeren mittels Rechtsbeugung zustande gekommen sein, wie die Häufigkeit der Erwähnung der Armutstermini (עֲנִי, אֲבִיּוֹן, דָּל) (Am 2,6.7; 4,1; 5,11.12; vgl. 8,4.6) zeigt. Darüber schreibt H. Reimer zusammenfassend folgendermaßen:

„Am 5,11 will nämlich letztlich erklären, wie es dazu kommt, daß bestimmte Israeliten durch ihr ungerechtes Verhalten in der Institution ‘Torgerichtsbarkeit’ zu ansehnlichem Reichtum, konkret: zu ‘Häusern aus Quadersteinen’ und zu ‘prächtigen Weinbergen’ kommen... Unrecht im Tor wird so zur Grundlage weiteren Unrechts; es entsteht ein Verschuldungsprozeß.“<sup>706</sup>

Wie in dem oben erwähnten Vers Jes 1,23 begegnet in Jes 5,23, der zu der Reihe der mit Wehe eingeleiteten Sätze (5,18-24) gehört, wieder eine forensische Situation. Diejenigen, die durch einige Partizipien und Adjektive charakterisiert werden – seien es Politiker (Weise in ihren eigenen Augen), Militär (Helden- im Weintrinken) oder wohlhabende Männer (im Mischen von Rauschtrank)<sup>707</sup> –, zerstören die gesell-

<sup>703</sup> K. Koch, Entstehung, 155f.; ähnlich auch H. Reimer, Richtet auf das Recht, 109, der davon ausgeht, dass Abgaben in Am 5,11 „in einem engen Zusammenhang mit rechtlichen Entscheidungen stehen.“

<sup>704</sup> K. Koch, Entstehung, 155f.; vgl. Geus, J.K.De, Gesellschaftskritik, 56.

<sup>705</sup> Vgl. Am 3,15: Winterhaus, Sommerhaus, elfenbeingeschmückte Häuser. Gewiss setzt der Luxus der Oberschicht die Expropriation der Kleinbauern und Händler voraus.

<sup>706</sup> H. Reimer, Richtet auf das Recht, 112; vgl. P.J. King, Amos, 139.

<sup>707</sup> R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 38.



schaftliche Ordnung, obwohl sie doch für ihr Gleichgewicht verantwortlich sind. Besonders in der Gerichtsbarkeit, die zum Aufrechterhalten und Schützen der gerechten Sozialordnung beitragen soll, wird die Rechtsprechung möglicherweise pervertiert wegen ihres rücksichtslosen Strebens nach Besitz oder Vermehrung des Besitzes, wie Jes 5,22-23 zeigt:

- 22 Wehe denen, die Helden sind im Weintrinken und  
tapfere Männer im Mischen von Rauschtrank;
- 23 die den Ungerechten wegen eines Bestechungs-  
geschenkes gerecht sprechen, den Gerechten aber  
ihre Gerechtigkeit absprechen!

Auf das „spottende, die Werte verkehrende, selbstherrliche und auf üppigen Konsum ausgerichtete Verhalten“<sup>708</sup> der Mächtigen wird metaphorisch ihre Vernichtung angekündigt.

In Mi 3,1-12<sup>709</sup> finden sich diejenigen, die für das Recht zuständig sind (V.1.9. vgl. 11). Hier werden sie als Häupter (רֹאשׁ)<sup>710</sup> Jakobs/ des Hauses Jakob und Führer (קִצִּין) des Hauses Israel bezeichnet. Der Bereich der Verantwortung dieser beiden Gruppen umfasst das ganze Volk oder den ganzen Staat, wie Jakob, Haus Jakob und Haus Israel zeigt.

Bezüglich der Bedeutung von רֹאשׁ und קִצִּין in Mi 3,1.9 erwähnt R. Kessler anhand eines Vergleiches mit Ri 11,1-11 die Übertragung der Führungsfunktion<sup>711</sup> und sieht im Gefolge von J.L. Mays<sup>712</sup> die Häupter Jakobs und die Führer des Hauses Israel als den König und seinen Beamtenapparat an<sup>713</sup>. Sachlich gesehen sind diese Häupter und Führer zwar für מִשְׁפָּט verantwortlich (V.1 und 9). In dem Kontext, in dem dieses Wort begegnet, und besonders da durch V.10 der ausschlaggebende Hinweis auf blutige und ungerechte Baumaßnahmen<sup>714</sup> in Jerusalem gegeben ist, ist es zwar schwierig, seine

<sup>708</sup> R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 39.

<sup>709</sup> Mi 3 ist folgendermaßen zu gliedern (D.G. Hagstrom, Micah, 29-43; R. Kessler, Micha, 144):

V.1-4: Anklage gegen Häupter und Führer wegen ihrer Brutalität in Behandlung des Volks, die mittels metaphorischer Rede geschildert ist.

V.5-8: Anklage gegen Propheten wegen ihrer Irrführung des Gottesvolks, die mit der Vergütung zusammenhängt, die ihnen von politisch und wirtschaftlich Mächtigen gewährleistet wird.

V.9-12: Erneute Anklage gegen Häupter und Führer und entsprechende Unheilsansage.

<sup>710</sup> Über die Bezeichnung als Häupter vgl. A. Weiser, Propheten I, 254; W. Rudolph, Habakuk, 69; A. Deissler, Zwölfpropheten II, 179; J.R. Bartlett, Word רֹאשׁ, 9f.

<sup>711</sup> R. Kessler, a.a.O., 51.

<sup>712</sup> J. L. Mays, Theological Purpose, 278.

<sup>713</sup> R. Kessler, a.a.O., 54; ders., Micha, 148; anders, H. Niehr, Herrschen, 99.

<sup>714</sup> Über die staatlichen Baumaßnahmen, R. Kessler, a.a.O., 52f.

juristische Bedeutung zu erkennen, aber an V. 11a kann man die forensische Bedeutung spüren, wie die Formulierung **ישפטו בשחר** zeigt:

Seine Häupter richten für Bestechung, seine Priester  
lehren für Lohn, und seine Propheten wahrsagen für  
Geld....

Nach H. Niehr<sup>715</sup> haben **שפט** und seine Derivate zwei Bedeutungen; die eine ist „herrschen“ im administrativ-politischen Bereich, die andere „richten“ im forensischen Bereich. Hier spielt **שפט** aber zusammen mit dem Wort **שחר**, das typisch für die Schilderung der Bestechlichkeit in der Gerichtsbarkeit<sup>716</sup> ist, eindeutig auf eine forensische Lage an. Wegen ihrer Geldgier haben die Häupter, Priester und Propheten in Jerusalem ähnlich wie in Samaria<sup>717</sup> »alles Gerade« krumm gemacht.

Wie in den oben erwähnten Amos-, Jesaja- und Michatexten zu erkennen ist, haben, wo sich die für das Recht Verantwortlichen – seien es die Beamten, die Ältesten oder freie Männer – zu ihren richterlichen Tätigkeiten versammelt haben, dort jederzeit Korruptionsmöglichkeiten auf sie gelauert. Die für das Recht Verantwortlichen sind nach ihren eigenen Interessen gegangen und haben ihre Augen vor der gesellschaftlich-wirtschaftlich schlechten Lage der Schwächeren verschlossen, indem sie die sozial-wirtschaftlich Benachteiligten schonungslos und unbarmherzig behandelt haben, womit sie „eine verheerende, im Bereiche der Ordnungen Jahwes untragbare soziale Zerklüftung heraufbeschworen“<sup>718</sup> haben. Hinsichtlich des Gerichtsverfahrens können wir zwar nicht so weit gehen, wie H. Donner behauptet, dass es sich nämlich bei der Torgerichtsbarkeit „um den Erwerb persönlicher Vermögen, ... um persönliche Bereicherung und Anhäufung von Land in den Händen Einzelner auf Kosten der wirtschaftlich Schwächeren“ handelt<sup>719</sup>. Aber die Torgerichtsbarkeit ist von den wirtschaftlich-politisch Mächtigen zu ungunsten der Schwächeren ganz und gar für ihre eigenen Interessen unter dem Vorwand der Legalität zu instrumentalisieren versucht worden; diese wurden von den Mächtigen ausgebeutet. Dabei werden die Menschenwürde, die Rechte und die elende Lebenssituation nicht nur der Kleinbauern und schon verarmten sozial-wirtschaftlich Schwächeren, sondern auch derjenigen, die durch unbezahlbare Überschuldung in wirtschaftlich-rechtliche Abhängigkeit geraten sind, von den Mächtigen außer Kraft gesetzt und zu Boden geworfen. Ihre keine

<sup>715</sup> H. Niehr, Herrschen, 386f.

<sup>716</sup> Vgl. Ex 23,8; Dtn 10,17; 16,19; 1 Sam 8,3; Jes 1,23; 5,23; Ps 15,5; 26,10; Spr 17,23; 2 Chr 19,7.

<sup>717</sup> Vgl. Am 3,9-4,3.

<sup>718</sup> H. Donner, Die soziale Botschaft, 502.

<sup>719</sup> H. Donner, a.a.O., 514.

Grenze kennende Habgier hat sie verblendet für die verelendete Lage der Schwachen gemacht. Diese waren nicht in der Lage, sich an jemanden um Rat und Hilfe wenden zu können, weil die Einflussreichen im Tor ihre Macht ausgeübt haben, und als Benachteiligte stehen sie unter dem Druck der Belastungen von Fron- und Wehrdienst, Steuern und Abgaben, hoher Zinszahlung und körperlichen Einsätzen für Baumaßnahmen. Bei manchem dieser Anlässe werden sich die Mächtigen ihre Freiheit gegenüber den Schwachen herausgenommen haben. Die Propheten stellen sich auf den Standpunkt, dass „die bestehende Torgerichtsbarkeit zur Schaffung und Ausdehnung sozialer Ungerechtigkeit“ dient<sup>720</sup>.

Auf diesem Hintergrund greifen die Propheten die Korruption in der Gerichtsbarkeit an und üben vehement Kritik an der Seite der Schwachen. Besonders bei Amos stehen und fallen Tod und Leben des Volkes Israel mit dem »Aufrichten des Rechts im Tor«. Diesbezüglich schreibt J. Jeremias:

„Vor allem aber wird... mit dem ‘Aufrichten des Rechts im Tor’ unter Rückgriff auf V.7-13\* eine unerläßliche Konkretion des ‘Guten’ genannt: die von außen unbeeinflusste Rechtsprechung. An ihr hängt schlechterdings alles für Amos und seine Tradenten. Ohne sie kann Israel nicht Gottes Volk sein, und ohne sie ist ein Überleben Israels unmöglich.“<sup>721</sup>

Auf jeden Fall ist Amos’ Anliegen, eine unbeeinflussbare, objektive und insbesondere den Armen zu ihrem Recht verhelfende Torgerichtsbarkeit wiederherzustellen, so einzigartig und imposant, dass seine Schüler die mögliche Rettung vor dem endgültigen Untergang des Volkes Israel allein in der Wiederaufrichtung des Rechts sahen<sup>722</sup>.

Ob und inwieweit die Kritik der Propheten, bes. Amos’, an der Korruption in der Gerichtsbarkeit zur Milderung des auf den Schultern der Armen lastenden Drucks beigetragen hat, ist nicht mehr festzustellen. Die keine Grenze kennende Respektlosigkeit der Dominierenden und Mächtigen im Umgang mit den Schwachen, ihre rigorose Handhabung der Gerichtsbarkeit und vor allem ihre niemals gesättigte Habgier drohten jedenfalls außer Kontrolle zu geraten. Aber es steht außer Frage, dass sich Amos um das Verteidigen des Rechts der sozial Schwachen (עֲנִי, אֲבִיּוֹן, דָּל) im Tor der Ortsgemeinde bemüht und damit einen bedeutenden Eindruck in Bezug auf das Aufrichten des Rechts im Tor hinterlassen hat. Des weiteren könnte es sein, dass nach dem Untergang des Nordreichs durch ihre Bewahrheitung seine prophetische Botschaft an Bedeutung gewonnen hat, so dass sie auch in Juda zu Einfluss gekommen ist. Angesichts der schockierenden Wirklichkeit hat man in Juda mit der Hilfe seiner

<sup>720</sup> H. Reimer, Richtet auf das Recht, 111.

<sup>721</sup> J. Jeremais, Amos, 72; vgl. H. Reimer, a.a.O., 113.

<sup>722</sup> J. Jeremias, Tod und Leben, 221.

Einflussnahme aus dem in Israel Geschehenen sich belehren zu lassen versucht. Dies mag sich irgendwie in anderen Texten niedergeschlagen haben.

Im Folgenden versuchen wir, mögliche Spuren prophetischer Gedanken innerhalb von Ex 23,1-9 zu zeigen, wodurch die im Gerichtsverfahren geforderten Verhaltensanweisungen geprägt werden.

### 5.2.2. Eine prophetische Beeinflussung in Ex 23,1-9?

Greifbar ist die Beziehung der Verkündigung des Amos auf das Bundesbuch. Bemerkenswert sind die thematische Ähnlichkeit und das auffallende gemeinsame Gedankengut zwischen Am 2,6-8 // Ex 22,20-26 sowie Am 5,7.10-12 // Ex 23,1-8.

Die in Ex 22,20-23,9 zur Bezeichnung der zu schützenden gesellschaftlich Schwächeren verwendeten Wörter עני (Ex 22,24), דל (Ex 23,3), אביון (Ex 23,6) und צדיק (Ex 23,7f.) kommen bei Amos in einem sehr ähnlichen Kontext vor: דל und אביון in Am 4,1, אביון, דל und צדיק in Am 5,11f, אביון, דל und עני in Am 8,4-6. Besonders in Am 2,6f. begegnen alle vier Bezeichnungen, nämlich צדיק, אביון, דל und ענו (anstelle von עני). Bezüglich der Gerichtsbarkeit finden sich in Ex 23,1-9 die drei Bezeichnungen aus Am 5,10-12: דל (Am 5,11/Ex 23,3), אביון (Am 5,12bβ/Ex 23,6), צדיק (Am 5,12bα/Ex 23,7f.). Wie oben erwähnt, wird die Anklage der Unterdrückung der Schwachen (Am 5,11) durch die Kritik der fehlenden Gerechtigkeit in der Torgerichtsbarkeit umrahmt, womit sich diese Verse chiasmisch miteinander verzahnen und in einem engen Zusammenhang stehen. Trotz des Fehlens des Worts משפט in Am 5,12bβ kann man feststellen, dass dieser Vers seine Entsprechung in Ex 23,6 hat. Denn aufgrund der Voranstellung von לקחי כפר, der Erwähnung des Tors und im Vergleich mit Spr 17,23 kann man vermuten, dass auch Am 5,12 sich auf forensische Vorgänge bezieht:

Am 5,12bβ	(לקחי כפר) ואביונים בשער הטו
Ex 23,6	לא תטה משפט אביוןך בריבו

Wie die einschlägigen Texte in Amos, Jesaja und Micha zeigen, verbindet sich die Verkehrung des Rechts und die Unterdrückung der Nichtprivilegierten in der Gerichtsbarkeit mit Bestechungsannahme. Dadurch, dass gelegentlich falsches oder gewalttätiges Zeugnis abgelegt wird, kann es sich ereignen, dass wegen der Einflussnahme der Mächtigen bzw. dem Geldmangel seitens der Armen der Unschuldige als schuldig und der Schuldige als unschuldig beurteilt oder zum Tode verurteilt wird, wie es in Am 5,10.12b zu ahnen ist:

- 5,10 Sie hassen den, der im Tor rechtes Urteil spricht, und verabscheuen den, der lauter redet.  
 5,12b ...die ihr den Unschuldigen anfeindet, Bestechungsgelder nehmt (und die Armen im Tor zurückstoßt)<sup>723</sup>

Die verlässliche Zeugenaussage ist eine der glaubhaften und mächtigen Quellen als Sachgrund für das Urteil, weil nichts Mächtigeres als die Wahrheit vorhanden ist. Aber der die Wahrheit im Gericht sagt, ist zum Gegenstand des Hasses und Verabscheuens geworden auf der Seite dessen, der mit legalen Mitteln oder durch Bestechung falsche Zeugen auftreten lassen und so auf das Gerichtsverfahren Einfluss nehmen will, um so das Urteil in die Bahn seines eigenen Interesses zu lenken. Je größer und wichtiger die Rechtssache ist, desto gewalttätiger ist die Nutzung der Rechtsmittel zum Gewinnen im Rechtsstreit. Die Bemühungen der Verfasser des Abschnittes Ex 23,1-9, die die Existenz des einzelnen entscheidende, die persönliche bzw. familiäre Ehre in der Gesellschaft verletzende, schützende oder wiederherstellende Lage im alltäglichen Rechtsleben zu mildern und wenn möglich eine gewalttätige, blutige und heftige Entwicklung zu vermeiden, sind an den Texten (Ex 23,1b.7b) eindeutig abzulesen, die gemeinsam mit der Partikel **אל** eingeleitet werden. In V. 1b geht es um die Komplizenschaft des Übeltäters (**רשע**) mit dem gewalttätigen falschen Ankläger (**ער חנם**)<sup>724</sup>. Möglicherweise deutet das Wort **ער חנם** auf die oben genannte krisenhafte Situation in der Gerichtsbarkeit hin. Der hier benutzte Terminus **חנם** ist einer der klassischen Topoi prophetischer Sozialkritik<sup>725</sup>, der die Grundlage der

<sup>723</sup> Übersetzung von J. Jeremias, Amos, 60f.

<sup>724</sup> Hier ist aber **ער** "weniger der Zeuge als der Kläger" (H.J. Stoebe, Das achte Gebot, 119). Vgl. I.L. Seeligmann, Terminologie 263; vgl. dazu Naboths Justizmord in 1 Kön 21,10ff.

<sup>725</sup> H. Irsigler, Komposition, 38f; R. Kessler, Staat und Gesellschaft, 63.

Gesellschaftsordnung in Hinsicht auf die sozial Schwachen zerstörende Tat<sup>726</sup>, die durch Brutalität geprägte lebenszerstörende Gewalttat<sup>727</sup>, bezeichnet. Die Kombination dieses Wortes mit dem Wort ער charakterisiert eine Person, die als Kläger mit böser Absicht eine Aussage macht und damit dem Angeklagten einen ziemlich großen Personenschaden oder Vermögensschaden zufügt oder ihm eine schwere persönliche Verletzung verursacht.

V. 1b steht in einem engen Zusammenhang mit dem ebenfalls mit אל eingeleiteten V. 7b, da im Rechtsstreit das Wort חנום (in V.1bβ), das die Brutalität todbringender Gewalten assoziieren lässt, in הרג (in V. 7bα) seine Entsprechung findet. Im Alten Testament ist das Wort הרג, das den allgemeinen Sinn von „töten“, „schlachten“ umfasst, ziemlich gleichmäßig belegt. Bemerkenswert ist, dass dieses Wort einzig und allein hier im forensischen Kontext in einem Gesetzbuch<sup>728</sup> vorkommt, wenn meine Beobachtung richtig ist. Bei diesem Halbvers handelt sich es um das Töten des Schuldlosen und Unschuldigen (צדיק) als Angeklagter im Gerichtsverfahren. Solche Tötung im Rechtsverfahren erinnert an das im Tor begangene Verbrechen, das in Am 5,12 durch den härtesten Schuldbegriff des Alten Testaments, פשע, bezeichnet wird. Hier im Rechtsverfahren, wo der Streit um die verschiedenen Rechtsanliegen und alle Arten von Störungen im Alltag behoben werden sollen, bringt Rechtsbeugung das Recht durcheinander und führt zur Unterdrückung der Schwachen.

Das Töten des Unschuldigen im Rechtsverfahren in Ex 23,7 - sei es metaphorisch oder im wörtlichen Sinn verstanden -, betrifft jedenfalls nicht diejenigen, die des Todes schuldig sind, sondern die, die durch Rechtsbeugung aufgrund von Bestechung oder Einflussnahme der Mächtigen in rechtliche Wehrlosigkeit geraten sind.

Nicht nur an der parallelen Nennung des Unschuldigen, der Bestechung und des Armen (Am 5,12b), sondern auch an der oben dargestellten Situation der Schwachen ist der Einfluss von Amos' Einsatz für die Armen und Geringen unverkennbar. Amos' Einsatz erfolgt gemäß dem Willen Gottes. Obwohl größter Wert im Rechtsverfahren auf das Unparteiischsein gelegt werden soll, weisen Amos' Betonung einer bestimmten Schicht, der Verarmenden/Verelendeten, und sein eifriger Einsatz für sie darauf hin, dass seine

<sup>726</sup> חנום: Am 3,10; Mi 6,12; Jer 6,7; Hab 1,2f; Ez 7,11.23; 8,17; 12,19. I.L. Seeligmann, Terminologie, 257ff.

<sup>727</sup> Vgl. Dtn 19,16-19.

<sup>728</sup> Der Beleg in Ps 10,8 geht in eine ähnliche Richtung.

Sozialkritik nicht auf einer vorgegebenen formalen Rechtsbestimmung<sup>729</sup> beruht, sondern sich am Maßstab von **משפט** und **צדקה**<sup>730</sup> (nicht im forensischen, sondern im weiteren Sinn) orientiert. Dieser ist in der auf den Prinzipien von Gleichheit und Gegenseitigkeit sowie Großzügigkeit aufgebauten Sozialstruktur verwurzelt<sup>731</sup>. Er wird zwar auch in der krisenhaften Zeit des Volkes Israel wohl bekannt sein, aber kaum verwirklicht und durch das Recht erreicht werden, während “die wahrhaft himmelschreiende Benachteiligung einer bestimmten Schicht der Bevölkerung...die israelitische Gesellschaft als in sich brüchig und dem Untergang geweiht erkennen [läßt]”<sup>732</sup>. Die Stellung von Ex 23,4-5 in der Mitte von Ex 23,1-9 lässt den Gedanken bzw. die Vorstellung erkennen, durch den Appell an Gegenseitigkeit oder Mitmenschlichkeit im Alltag die gerichtlichen Konflikte zugunsten der Armen zu bewältigen, wie die chiasmische Struktur in Ex 23,1-8<sup>733</sup> zeigt:

V.1-2      Falscher Zeuge, Gefahr des Opportunismus im Gerichtsverfahren

V.3 (**דל**)    die Gerechtigkeit in Gerichtsverfahren

V.4-5      Feindesliebe

V.6 (**אביון**) die Gerechtigkeit in Gerichtsverfahren

V.7-8      Lüge, Tötung der Unschuldigen, Bestechungsannahme

Zugleich bilden die drei Verse V.7-9 durch die Begründungssätze eine kleine Einheit und sind symmetrisch aufgebaut<sup>734</sup>:

V.7 :	Gebot	+	w <sup>e</sup>	+	kî
V.8 :	Gebot	+	kî	+	w <sup>e</sup>
V.9 :	Gebot	+	w <sup>e</sup>	+	kî

Dadurch werden das große Problem der Bestechungsannahme, das sich als Hindernis für die Verwirklichung der Rechtsordnung erweist, und das **גר**-Problem als Problem

<sup>729</sup> Vgl. E.W. Davies, *Ethics*, 46; E. Hammershaimb, *Ethics*, 86; W. Zimmerli, *Gottesrecht*, 217; G. Fleischer, *Menschenverkäufern*, 57; J. Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 81f.; Ch. Hardmeider, *Unheilsprophetie*, 25.30.33.42; anders I. Lewy, *Dating*, 324.326; vgl. dazu E. Würthwein/O. Merk, *Verantwortung*, 97.

<sup>730</sup> Dabei handelt es sich um keine neu eingeführte Werturteilsnorm, sondern um etwas, was dem Volk als selbstverständlich gilt. Deshalb brauchen die Propheten keine zusätzliche Explikation hinzuzufügen.

<sup>731</sup> J. Halbe, *Gemeinschaft*, 68.

<sup>732</sup> K. Koch, *Entstehung*, 152f.

<sup>733</sup> V.9 hat seine Entsprechung in Ex 22,20.

<sup>734</sup> Siehe S. 27.

der sozial Schwachen in die Gerichtsbarkeit eingeführt. Ex 23,9 und Ex 22,20 umklammern nicht nur alle wichtigen sozialen Rechtsbestimmungen für die sozial Schwächeren, sondern Ex 23,9 appelliert auch an sich an die gerechte Behandlung der Fremdlinge in der Gerichtsbarkeit durch die Erinnerung an den Aufenthalt in Ägypten, also an die eigene Fremdlingschaft und Unterdrückung<sup>735</sup>, eben angesichts der turbulenten Situation nach dem Untergang des Nordreichs, die als Vorzeichen für einen anderen möglichen „Aufenthalt in Ägypten“ angesehen werden könnte. Nicht nur als Warnung vor der Wiederholung von Fremdlingschaft, Unterdrückung und Ausbeutung, sondern auch als Aufforderung zum Schützen der Fremdlinge<sup>736</sup> wird die Exodus-tradition, die als „Staatsideologie des Nordreichs“<sup>737</sup> die Befreiungstradition in sich enthält<sup>738</sup>, hier eingeführt unter den Einflüssen der im Nordreich wirkenden Propheten. Zurück zu V.7b! Hier kommt Gott in der Form der 1.Pers. Sg. vor - diese eine konkrete Aktion Gottes beschreibende Ich-Rede ist selten in den Rechtsbestimmungen. Vermutlich steht hinter dieser Ich-Rede die Autorität Gottes, die durch die Bewahrheitung der prophetischen Unheilsankündigung bestätigt wurde. Dieses solche Autorität implizierende Ich Jahwes, die Unmittelbarkeit zu Jahwe zielt darauf ab, dass dieser Gott, der die zukünftigen großen Ereignisse ihren Schatten bei seinem Volk vorauswerfen ließ<sup>739</sup>, nun über die gerechte Rechtsprechung wacht:

Am 3,15 Und ich zertrümmere das Winterhaus samt dem Sommerhaus!...

Am 5,17 ... Denn ich werde durch deine Mitte ziehen, spricht der HERR.

Am 5,27 So werde ich euch bis über Damaskus hinaus gefangen wegführen, spricht der HERR; Gott der Heerscharen ist sein Name.

Am 7,9 ... und gegen das Haus Jerobeams erhebe ich mich mit dem Schwert.

Am 9,8 ... und ich will es von der Fläche des Erdbodens ausrotten, - nur daß ich das Haus Jakob nicht völlig ausrotten will, spricht der HERR.

Dadurch werden diejenigen, die für die Urteilsfindung in der Gerichtsbarkeit in Juda verantwortlich sind, darauf hingewiesen, den Unschuldigen als unschuldig und den Schuldigen als schuldig zu behandeln, indem sie Achtung vor der Autorität des »Ich

<sup>735</sup> Vgl. F. Crüsemann, Freiheit, 111; R. Kessler, Ägyptenbilder, 125f.

<sup>736</sup> Über die Doppelseitigkeit der Fremden in Ägypten, R. Kessler, ebd.

<sup>737</sup> F. Crüsemann, a.a.O., 108.

<sup>738</sup> R. Kessler, a.a.O., 93.

<sup>739</sup> Vgl. G. von Rad, Theologie II, 140.



Jahwes« und vor seiner Sorge für das Recht (insbesondere der Schwachen) haben angesichts der existenzbedrohenden Situation in Juda nach dem Untergang des Nordreichs.

Zwar kann man über direkte literarische Abhängigkeit nichts Sicheres sagen. Aber die Ähnlichkeit der behandelten Themen, die Struktur des Abschnittes Ex 23,1-9, die auf die Sorge für das Recht der kleinen Leute unter besonderer Berücksichtigung des Mitlebens und des solidarischen Mitleidens das Schwergewicht legt, und der Stichwortbezug von חֲנוּם und הֲרַג sowie die Ich-Rede Gottes lassen prophetische Beeinflussung (bes. durch Amos) erkennen. Es ist vorstellbar, dass die Verfasser dieses Abschnittes unter prophetischen Einflüssen gearbeitet haben, indem sie zugleich weisheitliche Elemente<sup>740</sup> benutzt haben.

### **5.3. Einige Zeichen zur Überwindung der sozialen Krise im Sprüchebuch?**

Zu der Schwierigkeit, dass die von den Propheten dargestellte krisenhafte gesellschaftliche Lage im Sprüchebuch nicht einfach festzustellen ist, schreibt G.v. Rad:

„Verwunderlich ist für uns, daß von den schweren Krisen im Sozialleben dieser Epoche, die sich aus der Botschaft der Propheten ablesen lassen (Kollision kanaanäischer Wirtschaftsauffassungen mit dem altisraelitischen Bodenrecht, Latifundienwesen, Verelendung der ehemals freien Bauern), so wenig zu merken ist. Hinweise auf Verschiebungen oder wenigstens bedrohliche Spannungen im Sozialgefüge müßte man schon mit der Lupe suchen. Der Gesamteindruck ist vielmehr der von Verhältnissen, die in allem Wesentlichen stabil sind und die als solche auch keineswegs als reformbedürftig angesehen werden.“<sup>741</sup>

Trotzdem wollen wir auf einige Sprüche eingehen, die eine solche soziale Konstellation widerzuspiegeln scheinen, weil sie in den alltäglichen Lebenserfahrungen ihre Spuren hinterlassen hat und dies irgendwie in Sprichwörtern zum Ausdruck gebracht wurde.

In diesem Abschnitt gehe ich davon aus, dass wie die Theologisierung des Rechts auf die soziale Krise reagiert hat, etwas Ähnliches an einigen Sprüchen in Spr 10-29 zu bemerken ist<sup>742</sup>. Es ist davon auszugehen, dass einfache Leute die Erfahrungen im Alltagsleben angesichts einer wirtschaftlich schwierigen Situation, die von ihrer Seite gesehen durch die Ausbeutung durch die sozial Mächtigen verursacht wurde, und

<sup>740</sup> Dieses Thema wird sogleich besprochen werden.

<sup>741</sup> G. v. Rad., Weisheit, 105.

<sup>742</sup> O. Kaiser, Einfache Sittlichkeit, 20.29.

insbesondere angesichts ihrer Unterdrückung im Gericht auf ihre Weise kurz und bündig formuliert haben<sup>743</sup>, um möglicherweise durch die Verbreitung solcher Sprüche der krisenhaften Situation gewachsen zu sein und um die zwischen Reich und Arm entstandenen Spannungen zu mildern<sup>744</sup>. So haben sie an der traditionellen Gesellschaftsordnung festgehalten. Solche Bemühungen kann man an den Sprüchen ablesen, die Züge der Verinnerlichung oder Theologisierung der einfachen Sittlichkeit in sich enthalten und in denen von Menschenschöpfung die Rede ist, was auf die Spannungen zwischen den Reichen und Armen hindeuten könnte. Außerdem behandeln wir einen Mahnspruch, der die Unterdrückung der Geringen im Gericht beinhaltet.

### **5.3.1. Die Verinnerlichung bzw. Theologisierung der einfachen Sittlichkeit im Sprüchebuch**

Bei allen Völkern gibt es nebeneinander die unterschiedlichen Sitten und die Systeme hoher Ethik. Aber „alle Formen des hohen Ethos wechseln im Lauf der Geschichte, und es gilt von ihnen der resignierende Satz des geschichtlichen Bewusstseins, dass es nichts Festes gibt und alle sittlichen Anschauungen im Lauf der Geschichte sich wandeln.“<sup>745</sup> Trotz des beständigen Formenwandels des hohen Ethos bleibt im Wandel dieser Formen die einfache Sittlichkeit gleich, die hinter den verschiedenen Sitten der Völker und den Systemen der hohen Ethik im Verborgenen liegt und doch in den Zeiten der Not ins Bewusstsein auftaucht und ihre eigene Bedeutung gewinnt<sup>746</sup>. Zu dieser einfachen und elementaren Sittlichkeit gehören Zuverlässigkeit bei der Pflichterfüllung, Anständigkeit des Verhaltens in allen Lebenssituationen (z.B. Treue gegenüber eingegangenen Versprechen, Aufrichtigkeit im Reden und Handeln), Mitleid oder Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft gegen den in Not geratenen Mitmenschen<sup>747</sup>. Dies ist die solide Grundlage, auf der das Zusammenleben der Menschen aufzubauen ist und die zugleich für das gelingende Leben des einzelnen unabdingbar ist.

Jedes hohe Ethos beruht auf der aus einfacher Sittlichkeit entspringenden Selbstständigkeit bzw. Unbedingtheit, und die von ihnen ausstrahlenden Kräfte bestimmen die Verhaltensweise des Einzelnen und erhalten dadurch jedes

<sup>743</sup> F.W. Golka, *Leopard's Spots*, 15.28-35.

<sup>744</sup> P. Doll, *Menschenschöpfung*, SBS 117, 13.

<sup>745</sup> F.O. Bollnow, *Sittlichkeit*, 21.27.

<sup>746</sup> F.O. Bollnow, a.a.O., 22.

<sup>747</sup> F.O. Bollnow, ebd.; O. Kaiser, *Einfache Sittlichkeit*, 18f.

Zusammenleben aufrecht. Obwohl die Forderungen der zur Natur gehörigen einfachen Sittlichkeit gegenüber allen Wandlungen und Schwankungen des hohen Ethos aufgrund der verschiedenartigen gesellschaftlichen Verhältnisse gleich bleiben, gibt es trotzdem eine Neigung dazu, dass die einfache Sittlichkeit angesichts der zunehmenden sozialen Differenzierungen immer wieder in Krisen gerät<sup>748</sup>. Auf solche Situationen wird mit ihrer Verinnerlichung oder der Verstärkung ihrer Gültigkeit mittels ihrer Unterwerfung unter Gottes Walten reagiert.

Ein derartiges Phänomen kann man im Alten Testament bemerken. Da wir in einem begrenzten Rahmen bleiben, beschränken wir uns auf einige Sprichwörter und Mahnsprüche in Spr 10-29.

In einer überschaubaren und kleinen dorf-städtischen Gemeinschaft im alten Israel wird das gemeinsame Leben durch das auf der einfachen Sittlichkeit basierende hohe Ethos aufrechterhalten wie bei andern Völkern.

Die Redlichkeit beim Reden ist unentbehrlich für die Rechtsgemeinschaft. In einer überschaubaren und kleinen Gesellschaft wird ein falscher Zeuge entlarvt und gerät in eine schwierige Situation. Die folgenden Sentenzen scheinen zu zeigen, dass die elementaren Grundsätze der einfachen Sittlichkeit gewissermaßen ihre Allgemeingültigkeit erhalten:

Spr 19,5 Ein falscher Zeuge bleibt nicht ungestraft;  
und wer Lügen vorbringt, wird nicht  
entkommen.

Spr 19,9 Ein falscher Zeuge bleibt nicht ungestraft,  
und wer Lügen vorbringt, geht zugrunde.

Die Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit gegenüber Menschen, die in Not geraten sind, wird im alten Israel gut verständlich, wenn wir daran erinnern, dass die Menschen manchmal den gleichen Lebensraum bewohnen, dass sie beim Bestellen und Ernten, Verteidigen gegen Feinde und bei verschiedenartigen Arbeiten und Aktivitäten auf den anderen, sogar auf den in persönlicher Feindschaft Stehenden, angewiesen sind, da man sich in dem engen Umfang des Sozialkontakts nicht ausweichen konnte und unter anderem die auf Blutsverwandtschaft basierenden menschlichen Beziehungen in einer kleinräumigen Gesellschaft sehr eng geknüpft sind. Unter diesen Vorgaben – Familie, Stamm oder Stadt – einer bestimmten Form des gemeinsamen Lebens „tritt das hohe Ethos immer mit dem Anspruch einer letzten Unbedingtheit an den Menschen heran... Dieses Ethos der Unbedingtheit führt aber notwendig zu einem Konflikt mit der

---

<sup>748</sup> O. Kaiser, Einfache Sittlichkeit, 19.

Wirklichkeit, in der diese Forderungen in ihrer Reinheit gar nicht verwirklicht werden können.“<sup>749</sup> Im Lauf der Königszeit ist die durch Kleinbauern und Handwerker ausgeführte Subsistenzwirtschaft zunehmend schwächer geworden, und die durch Großgrundbesitzer, Beamte, Militär und Kaufleute geleitete Wirtschaft hat überhand genommen. Das hatte zur Folge, dass die Solidarität in den Handwerken geschwächt worden ist und unter diesen Umständen der Konflikt zwischen Arm und Reich zwangsläufig verschärft wurde<sup>750</sup>. Während die den Kleinbauern und landlosen Tagelöhnern gegenüberstehende Oberschicht ihren Reichtum expandierte, herrschte bei den auf der anderen Seite stehenden Kleinbauern und landlosen Tagelöhnern die Überschuldung, die durch die Abgaben für das Königtum, die Dienstpflicht im Heerbann, durch Missernten und die Pfändung mit Macht herbeigeführt wurde, was sie zur Schuldknechtschaft geführt hat. Durch das skrupellose, erbarmungslose und sozial und wirtschaftlich verantwortungslose Gebaren der Oberschicht machten die ärmeren Leute sehr schmerzhaft Erfahrungen. Mit dem zunehmenden gesellschaftlichen Wandel ist die einfache Sittlichkeit in die Krise geraten. Dies dürfte an der Verinnerlichung oder Theologisierung der sittlichen Normen in den Sprichwörtern zu bemerken sein, die aus den Lebenserfahrungen der einfachen Leute stammen dürften und in denen sich ihre bedrückten Empfindungen in harter Zeit widerspiegeln<sup>751</sup>. Hier ist eine religiöse Reflexion über das geänderte Wertesystem gemacht worden, wo das Selbstverständliche nicht mehr für selbstverständlich gehalten wird. Damit wurde eine Reaktion auf die sozialen Krisen wie auch ein Schritt zu ihrer Überwindung vorgenommen, ähnlich wie bei der Theologisierung des Rechts. Bei einigen טוֹב-Sprüchen wird eine entsprechende Situation vorausgesetzt und auf sie mit Verinnerlichung oder Erwähnung von Jahwe reagiert, auf den man sich als Garant der sittlichen Gemeinschaftsordnungen beruft<sup>752</sup> und auf den die Hoffnung der Gerechtigkeit gelegt wird. Bei folgenden Sprüchen wird die Rechtlichkeit über das Reichwerden durch unlautere Mittel und die Jahwefurcht über ruhelos angehäuften Schätze gestellt sowie das Armsein in Unschuld gegenüber dem Reichsein auf dem verkehrten Weg hochgeschätzt:

Spr 15,16 Besser wenig in der Furcht des HERRN  
als ein großer Schatz und Unruhe dabei.

<sup>749</sup> F.O. Bollnow, Sittlichkeit, 25.

<sup>750</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte I, 251; O. Kaiser, Einfache Sittlichkeit, 28.

<sup>751</sup> Vgl. G. Vanoni, Volksspruchwort, 93.

<sup>752</sup> O. Kaiser, Einfache Sittlichkeit, 30.

Spr 16,8 Besser wenig mit Gerechtigkeit als viel  
Einkommen mit Unrecht.

Spr 19,1 Besser ein Armer, der in seiner Lauterkeit  
lebt, als einer, der verschlagene Lippen  
hat und der dabei ein Tor ist.

Angesichts der geänderten wirtschaftlichen und sozialen Konstellation, dass nämlich Reich und Arm in einem krassen Gegensatz stehen und dieser Gegensatz als der zwischen der reichen Schicht und der armen angesehen werden kann und dass inzwischen die alte Gruppensolidarität abgeschwächt worden ist und dadurch herkömmliche Verhaltensmaßregeln in der alten Dorfgemeinde oder der kleinen Stadtgesellschaft zunehmend nicht eingehalten werden, trotz solcher schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse also versuchten diejenigen, die im Vergleich zu den Großgrundbesitzern relativ arm waren bzw. sich als arm gefühlt haben, auf den herkömmlichen Verhaltensanweisungen des Zusammenlebens zu beharren, indem sie bewusst auf Anständigkeit und Rechtlichkeit höheren Wert legten als auf den Gesinnungswandel, mit dem Zeitgeist zu schwimmen, rasch unrechtmäßig erworbenem Gewinn nachzulaufen und der Zusammengehörigkeit und Mitmenschlichkeit keine Beachtung zu schenken. Darüber hinaus haben sie sich bemüht, mittels des Jahweglaubens und mit der aus dem inneren Vertrauen auf Gott kommenden Hoffnung auf seine Gerechtigkeit<sup>753</sup> an den bewährten Verhaltensnormen festzuhalten.

Wie Spr 22,1 zeigt,

Ein guter Name ist vorzüglicher als großer Reichtum,  
besser als Silber und Gold ist Anmut (Spr 22,1),

dürfte unter denen, die danach streben, solche persönliche Frömmigkeit trotz der Armut zu bewahren, ein guter Name so wertvoll wie Leben sein. Außerdem führen sie ihr Leben, indem sie sich dessen voll bewusst sind, dass das Verhalten aus lauter Anständigkeit für das Aufrechterhalten der gesellschaftlichen Ordnung unentbehrlich ist, auch wenn sie sich kümmerlich ernähren, wie Spr 15,17 andeutet:

Spr 15,17 Besser ein Gericht Gemüse, und Liebe ist  
da, als ein gemästeter Ochse und Haß  
dabei.

Möglicherweise zeigen diese komparativischen Sprüche sowohl das innere Selbstvertrauen und die Selbstermutigung zur Überwindung der schwierigen Lebensumstände derer, die im Vergleich zu der reichen Schicht relativ arm, nämlich Kleinbauern und keine Großgrundbesitzer, sind, als auch ihre Frömmigkeit, indem sie

---

<sup>753</sup> P. Doll, Menschenschöpfung, SBS 117, 25.

Rechtllichkeit über unrechtmäßig gezogenen Gewinn, Jahwefurcht über einen großen Schatz hochschätzen und dadurch an der Aufrechterhaltung des sozialen Friedens in der Gemeinde festzuhalten versuchen.

### **5.3.2. Ethische Forderungen in Menschenschöpfungssprüchen in Bezug auf Reich und Arm**

In diesem Abschnitt behandeln wir die Sprüche, bei denen von der Menschenschöpfung die Rede ist. Sie beinhalten das Motiv der Erschaffung des Menschen in Zusammenhängen, die sich mit den sozialen Konflikten befassen. In ihrer Funktion zielen sie auf die Abmilderung des sozialen Gegeneinanders ab<sup>754</sup>.

Zu den sog. Menschenschöpfungssprüchen gehören Spr 14,31; 17,5 und 22,2. Die Sprüche in den Sammlungen Spr 10-22 sind ursprünglich aus Alltagssituationen entstanden. So ist es auch mit den Menschenschöpfungssprüchen. Ohne Zweifel werden in diesen Sprüchen Lebenserfahrungen zum Ausdruck gebracht, die eine spezifische Lebenssituation voraussetzen. Aber es ist nicht nur schwierig, sondern auch im wahrsten Sinne willkürlich, die Lebenssituationen festzustellen und zu rekonstruieren, die die Lebenserfahrungen der Sprüche abdecken, weil verschiedene Möglichkeiten vorhanden sind, diese Lebenserfahrungen zusammen mit der entsprechenden Lebenssituation zu interpretieren. Bei gleichen Situationen ist Emotionalität bzw. Empfindung, mit denen darauf reagiert wird, unterschiedlich je nach den persönlichen Beziehungen zu dem gegebenen Sachverhalt, in dem die Erfahrungen gemacht werden. Trotz solcher Schwierigkeiten ist es wert zu erklären, welches soziale Umfeld sich in diesen Sprüchen spiegelt und welche Absicht in ihnen geäußert wird. Wir gehen im Folgenden auf die inhaltlichen Merkmale dieser Sprüche ein.

#### **5.3.2.1. Spr 14,31: die Schmähung des Schöpfers**

Spr 14,31 Wer den Geringen unterdrückt (עַשֵּׂק דָּל),  
verhöhnt (חָרַף) den, der ihn gemacht hat;  
aber ihn ehrt, wer sich über den Armen  
erbarmt.

<sup>754</sup> P. Doll, Menschenschöpfung, Masch. Diss., 43f.; F.W. Golka, Leopard's Spots, 54.117f.

In diesem Spruch 14,31 scheint der Ausdruck **עֲשֹׂק דָל** im ersten Halbvers auf die damalige konkrete Lebenssituation hinzudeuten. Dieses Verb **עֲשֹׂק** bedeutet „unterdrücken“, „bedrücken“, und in Bezug auf einen Zahlungsverzug bei der Rückzahlung eines Darlehens hat es die Bedeutung von „ausbeuten, erpressen“. Auch im Kontext von wirtschaftlichen Vergehen gegen Einzelpersonen (1 Sam 12,3; Am 4,1; Ez 22,29; Mi 2,2) wird dieses Verb verwendet, und in der Spruchliteratur taucht es als „ein gesellschaftlich-wirtschaftliches Vokabular“ auf (Spr 14,31; 22,16; 28,3; Koh 4,1)<sup>755</sup>. Die Objekte von **עֲשֹׂק** sind **דָל** und **אֲבִיּוֹן**, die der wirtschaftlichen Ausbeutung durch die Großgrundbesitzer, die sozial-wirtschaftlich Mächtigen, ausgesetzt sind<sup>756</sup>. **חָרָף** hat die Bedeutung von „verhöhnern“, „beschimpfen“.

In dem ersten Halbvers wird die Unterdrückung oder die wirtschaftliche Erpressung der sozial Schwachen als Verachtung des Schöpfers der Schwachen verstanden, und in dem zweiten wird die solidarische Hilfsbereitschaft, um für die Armen mit „Gunst, Berücksichtigung und Zuneigung“<sup>757</sup> zu sorgen, als Achtung vor dem Schöpfer der Armen angesehen. Indem sie eigenem Gewinn nachlaufen, nutzen die Mächtigen, obwohl nicht illegal, so doch skrupellos die Geringen und Armen aus. Das hat zur Folge, dass diese tiefer und tiefer in die Verelendung geraten.

Eine mit diesen sozialen Verhältnissen vergleichbare geschichtliche Situation kann man, wie schon andere beobachtet haben<sup>758</sup>, an der sozialen Anklage des Amos ablesen. In Am 4,1 beschimpft Amos die vornehmen Frauen Samarias wegen „egoistischen Lebensgenusses durch ständiges Bedürfnis nach aufwendigen Feiern...“<sup>759</sup> durch Vergewaltigung der Geringen und Armen, die

die Geringen (**דָלִים**) unterdrücken (**עֲשֹׂק**),  
die Armen (**אֲבִיּוֹנִים**) schinden.

In Am 8,4-6 stellt Amos die hinterhältigen Pläne und Absichten der Habgierigen folgendermaßen dar:

- 4 Hört dies, die ihr den Armen (**אֲבִיּוֹן**) tretet und  
darauf aus seid, die Elenden im Land (**עַנְוֵי-אֶרֶץ**)  
zu vernichten,

<sup>755</sup> E. Gerstenberger, Art. **עֲשֹׂק**, 443.

<sup>756</sup> Vgl. H. Delkurt, Ethische Einsichten, 113 Anm. 107.

<sup>757</sup> H.J. Stoebe, Art. **חֲנֹן**, 592.

<sup>758</sup> H.W. Wolff, Heimat, 49; P. Doll, Menschenschöpfung, Masch. Diss., 48f.

<sup>759</sup> J. Jeremias, Amos, 44.

- 5 und sagt: Wann ist der Neumond vorüber, daß wir Getreide verkaufen, und der Sabbat, daß wir Korn anbieten; um das Efa zu verkleinern und den Schekel zu vergrößern und die Waage zum Betrug zu fälschen,  
 6 um die Geringen (דלים) für Geld und den Armen (אביון) für ein Paar Schuhe zu kaufen, und damit wir den Abfall des Korns verkaufen? ( Am 8,4-6).

Hier geht es auch um die Vergewaltigung der armen Wehrlosen. In Bezug auf die Menschenverachtung schreibt J. Jeremias:

„Mag man auch die Menschenverachtung in Am 2,6-8 als stärker empfinden, so liegt die Steigerung in 8,4-6 darin, daß mit den zahlreichen Infinitiven eine planmäßige, mehrstufige Strategie enthüllt wird, mittels derer Menschen für Menschen zur verfügbaren Ware zur Steigerung des eigenen Reichtums werden.“<sup>760</sup>

Auf eine solche Situation hat man mit diesem Spruch (Spr 14,31) zu reagieren versucht<sup>761</sup>. Damit appelliert man an die solidarische Verbundenheit der sozialwirtschaftlich Mächtigen mit den Verarmten. Der Grund für einen solchen moralischen Appell liegt in dem Schöpfer, vor dem die Würde jedes Menschen, sei er arm oder reich, schöpfungsmäßig gleich ist.

### 5.3.2.2. Spr 17,5: die Verhöhnung des Schöpfers

Spr 17,5 Wer den Armen (ש) verspottet, verhöhnt den, der ihn gemacht hat;  
 wer sich über Unglück freut, bleibt nicht ungestraft.

Im Vergleich mit Spr 14,31 unterscheidet sich Spr 17,5 in Aufbau und Inhalt des Spruches. In Spr 17,5 wird keine chiasmische Wortstellung in beiden Halbversen eingehalten, und zugleich zeigen die beiden Halbverse keinen antithetischen Parallelismus, sondern vielmehr einen synthetischen Parallelismus. Der zweite Halbvers weicht im Inhalt von dem ersten ab. Hier geht es um Schadenfreude über andere. In dem ersten Halbvers dagegen befasst sich der Spruch mit der Verspottung der Armen, d.h. es geht um „Verbalangriffe und sogar Regungen im menschlichen Inneren“<sup>762</sup>, und dieses Verhalten wird der Schmähung des Schöpfers des Armen gleich gestellt. So kann man vermuten, dass jeder Halbvers seine eigene Situation voraussetzt.

<sup>760</sup> J. Jeremias, Amos, 117.

<sup>761</sup> Vgl. dazu G. Vanoni, Volksspruchwort, 103: „Volksspruchwörter werden in problematischer Situation appliziert und machen auf Erfahrungen und Werte aufmerksam, die im kritischen Zeitpunkt nicht selbstverständlich.“

<sup>762</sup> H. Delkurt, Ethische Einsichten, 113.



Indes ist die Zusammenfügung der beiden Halbverse irgendwann in irgendwelchem Traditionsstadium geschehen, und die Sammler bzw. Bearbeiter wollten die beiden Halbverse zusammen gelesen und verstanden wissen. Ziehen wir die beiden Halbverse in Spr 17,5 nicht getrennt, sondern zusammen<sup>763</sup> in Erwägung, können wir den Zustand des Unglücks in Verbindung mit dem Armen, genauer dem Armsein bzw. Armwerden, bringen. Wird in dem zweiten Halbvers das finite Verb passivisch formuliert (im Nifal **יִנָּקָה**: nicht ungestraft bleiben), dann können wir vermuten, dass das Subjekt dieser Aktion Gott ist. Folglich bekommt der ganze Vers diese Bedeutung, dass, wer den Armen durch eine innerlich verächtliche Haltung bzw. beleidigend aggressive Rede zum Gegenstand des Spottes macht, über den Schöpfer spottet und, wer sich so verhält, unter der Bedrohung der Bestrafung durch Gott steht.

Durch die Einfügung des zweiten Versteils wird bewirkt, dass die Würde der Armen als Gottes Geschöpf bei denen, die die Armen verachten, ernst genommen werden soll. Dadurch zielt die Aussage dieses Spruchs ähnlich wie in Spr 14,31 auf die Änderung ihrer Verhaltensweise bzw. Haltung gegenüber den Armen ab, obwohl es einerseits bei Spr 14,31 um die gesellschaftlich-wirtschaftliche Unterdrückung bzw. Erpressung der Armen und andererseits bei Spr 17,5 um die Verspottung der Armen geht. Gemeinsam ist den beiden Versen, dass sowohl die Ausbeutung oder Unterdrückung der Armen (Spr 14,31) als auch die Verspottung oder verbale Aggressivität gegenüber den Armen (Spr 17,5) als Schmähung des Schöpfers der Armen gelten. Damit wird den beiden angeführten Verhaltensweisen das gleiche Gewicht in der Tatbeurteilung beigemessen. Darüber hinaus muss, wer sich über das Armsein oder Armwerden freut, Bestrafung durch Gott erwarten.

Werfen wir unseren Blick nur auf Spr 17,5a, könnte man daran keine spezifische sozial krisenhafte Situation erkennen, sondern sich einen alltäglichen Lebensraum vorstellen<sup>764</sup>, wo die Armen geringschätzig angesehen und verspottet werden. Betrachten wir aber die beiden Halbverse nicht getrennt, sondern zusammen, kann die Lebenssituation, in die dieser Spruch gehört, anders interpretiert werden. Durch die

<sup>763</sup> So auch in der Übersetzung der LXX. Durch die Anpassung der zweiten Vershälfte an die erste versucht die LXX die im MT enthaltene Spannung abzumildern.

<sup>764</sup> So auch P. Doll, *Menschenschöpfung*, Masch. Diss., 57; ders., SBS 117, 18, der daraus die Schlussfolgerung zieht, dass „das Sprichwort Prov 17,5a auch von der Situation her gesehen auf eine lange Überlieferung zurückgeht“ (Masch. Diss., 57), und dass „das Sprichwort 14,31 ...auf die Überlieferung des Sprichworts 17,5a [zurückgreift]“ (SBS 117, 18); ähnlich M. Schwantes, *Recht*, 244f. mit Anm. 2; H. J. Hermisson, *Creation Theology*, 45. H. Delkurt, *Ethische Einsichten*, 114 Anm. 110, ist anderer Meinung: „Zudem ist der Tatbestand von 17,5 eine Ausweitung gegenüber 14,31 und somit eher später.“

Einfügung von Spr 17,5b werden die durch die zunehmende Kluft zwischen Arm und Reich öfter erwähnten Umstände angedeutet. Mit der Bestrafung durch den Schöpfer versucht 17,5b, die Spötter der Armen über ihr Verhalten nachdenken zu lassen und die Armen vor ihrer erniedrigenden Behandlung, nämlich der Beschädigung ihrer Menschenwürde als Geschöpf, zu schützen.

### 5.3.2.3. Spr 22,2: die Begegnung von Reich und Arm

Spr 22,2 Reiche (עשיר) und Arme (אביון) begegnen sich; der sie alle gemacht hat, ist der HERR.

In diesem Spruch wird der Arme und der Reiche zusammen erwähnt, während sich Spr 14,31 und 17,5 nur über den Armen und Geringen äußern. Im Unterschied zu Spr 14,31 und 17,5 enthält Spr 22,2 keine Tatbeurteilung, sondern konstatiert nur einen einfachen Zusammenhang, nämlich die Begegnung der Reichen und Armen und ihre Erschaffung durch Gott, den die beiden asyndetisch und parataktisch nebeneinander gestellten Halbverse bilden. Der erste Halbvers stellt eine Situation dar, in der der Reiche und der Arme irgendwie einander begegnen. Es ist klar, dass Reiche und Arme irgendwo zusammentreffen, indem sie einen gemeinsamen Lebensraum haben. Dies kann nicht ohne Spannung bleiben. So können wir die Frage stellen, in welcher Situation die Aussage gemacht werden kann, dass der Status von Reich und Arm vor Gott ohne Ansehen der Person gleich ist.

Wird eine solche Aussage in Bezug auf ihre alltägliche, konfliktlose und friedliche Begegnung bzw. ihr Zusammentreffen ohne besondere Absicht gemacht?<sup>765</sup> Nein! Nicht in der Normalität des alltäglichen Zusammenlebens, sondern vielmehr in einer schon einigermaßen im Verborgenen bestehenden Konfliktsituation könnte sie verwendet werden. Wie schon Doll vermutete, passt sie ziemlich gut zu einer Situation der Gerichtsverhandlung im Tor<sup>766</sup>, in der die sozial Schwachen von den wirtschaftlich-gesellschaftlich Mächtigen ausgebeutet und ausgenutzt werden und, obwohl sie einen Mund haben, um sprechen zu können, das, was sie geäußert haben, in Wirklichkeit nicht akzeptiert wird; ab und zu müssen sie deshalb still bleiben wegen der Bedrohung ihres Lebens oder des Mangels an Mitteln zur Bestechung.

<sup>765</sup> Vgl. H. Delkurt, *Ethische Einsichten*, 110 Anm. 93; A. Meinhold, *Sprüche*, 364.

<sup>766</sup> P. Doll, *Menschenschöpfung*, Masch. Diss., 59. Über eine vermutete Situation im Zusammenhang der Gerichtsbarkeit vgl. L. Boström, *Sages*, 66: "Even if the concern expressed by the verse is probably broader, the legal setting certainly gives special prominence to the content."

Die von Amos gemachten Vorwürfe über den Rechtsbruch lassen die oben genannte Situation verständlich werden<sup>767</sup>:

- 7 Sie treten nach dem Kopf der Geringen wie auf den Staub der Erde, und den Rechtsweg der Elenden beugen sie<sup>768</sup>. Und ein Mann und sein Vater gehen zu demselben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen (Am 2,7).
- 10 Sie hassen den, der im Tor Recht spricht, und den, der unsträflich redet, verabscheuen sie.
- 11 Darum: Weil ihr vom Geringen Pachtzinsen erhebt und Getreideabgaben von ihm nehmt, habt ihr Häuser aus Quadern gebaut, doch werdet ihr nicht darin wohnen. Schöne Weinberge habt ihr gepflanzt, doch werdet ihr deren Wein nicht trinken.
- 12 Ja, ich kenne eure vielen Verbrechen und eure zahlreichen Sünden. Sie bedrängen den Gerechten, nehmen Bestechungsgeld und drängen im Tor den Armen zur Seite.
- 13 Darum schweigt der Einsichtige in dieser Zeit, denn eine böse Zeit ist es (Am 5,10-13).

Wie Amos' Text zeigt, setzt dieser aus der Tiefe des Herzens entspringende und aus schmerzvollen Lebenserlebnissen herauskristallisierte vieles aussagende Spruch eine spannungsvolle Situation voraus. Dieser Spruch ermutigt sowohl den Armen in einer solchen Situation auf seine eigene Weise als auch appelliert er an die Mitmenschlichkeit seitens der Reichen<sup>769</sup>, indem er auf eine Verhaltensänderung unter der Autorität des Schöpfergottes abzielt. Über Spr 22,2 (und den verwandten Spruch 29,13) schreibt R.N. Whybray:

„...these two proverbs speak of a divine requirement from the wealthy that they should recognize that the poor, being equally God's creatures with themselves, are not mere inanimate tools to be exploited... They are a protest, expressed in a more explicitly theological form than are most of the proverbs in these chapters, in favour of the poor as a class unable to speak for itself, registered by an observer of, rather than by a sufferer from, a social and economic evil.“<sup>770</sup>

<sup>767</sup> Vgl. A.B. Ernst, Kultkritik, 147f.

<sup>768</sup> Zu diesem Ausdruck für die Beugung des Rechts vgl. I.L. Seeligmann, Terminologie, 269 Anm. 2; J. Jeremias, Amos, 18 Anm. 3.

<sup>769</sup> R.N. Whybray, Wealth and Poverty, 41f.; vgl. auch H. Dellkurt, Ethische Einsichten, 111 Anm. 97.

<sup>770</sup> R.N. Whybray, ebd.

### 5.3.2.4. Ein Mahnspruch über die Unterdrückung der Elenden in der Gerichtsbarkeit im Tor.

- 22 Beraube nicht den Geringen (לָרֵעַ), weil er gering  
ist, und zertritt nicht den Elenden im Tor!  
23 Denn der HERR führt ihren Rechtsstreit  
und raubt ihren Räubern das Leben  
(Spr 22,22-23).

Dieser Mahnspruch gehört zu der Sammlung (Spr 22,17- 24,22), die durch die ägyptische Lehre von Amenemope beeinflusst ist<sup>771</sup>. Der erste Halbvers in Spr 22,22 hat explizite inhaltliche Ähnlichkeit mit Amenemope iv 4. Wie in Amenemope wird er an den Anfang der ethischen Verhaltensanweisungen platziert<sup>772</sup>.

Amen. Kap. 2, 4-7:

- 4 Hüte dich, einen Elenden zu berauben,  
5 gegen einen Schwachen mächtig zu sein.  
6 Strecke nicht deine Hand aus, um einem  
Alten zu nahen,  
7 und habe nicht teil an einem Großen.<sup>773</sup>

Die betreffenden Texte in Amenemope enthalten Instruktionen, die Schutzmaßnahmen für die Armen, Alten und Schwachen beinhalten. In Spr 22,22-23 werden die Alten nicht erwähnt, nur Arme und Schwache. Der auf Spr 22,22a folgende Begründungssatz, »weil er gering ist«, hat keine Entsprechung in Amenemope. Durch die Wiederholung des gleichen Wortes (לָרֵעַ) im Begründungssatz<sup>774</sup> wird die Lage der Armen (Schwachen) betont und auf die Menschenwürde der Armen aufmerksam gemacht<sup>775</sup>.

Die zweite Mahnung befasst sich mit der Unterdrückung der Schwachen in der Rechtsprechung (בִּשְׁעָרַיִם), indem das Verb רָכַח in Gebrauch genommen wird, während es in der ersten um Eigentumsdelikte geht, wie durch das Verb גָּזַל zum Ausdruck

<sup>771</sup> Diese von den meisten anerkannte Theorie wird neuerdings von R.N. Whybray, *Composition*, 132-134; ders., *Proverbs*, 323-325, in Frage gestellt, von J.A. Emerton jedoch wiederum bekräftigt. Über die Auseinandersetzung zwischen R.N. Whybray und J.A. Emerton vgl. J.A. Emerton, *Teaching of Amenemope*, 431-463; D. Römheld, *Weg der Weisheit*, 36.184.195, schlägt einen mittleren Weg ein, indem er nicht von einer direkten Abhängigkeit von Spr 22,17-24,22 von Amenemope, sondern von indirekter Beeinflussung und Umformung ausgeht.

Zur Diskussion darüber vgl. R.N. Whybray, *Book of Proverbs*, 6-14.

<sup>772</sup> M. Schwantes, *Recht*, 237, weist dieser Stellung des Verses programmatische Bedeutung zu.

<sup>773</sup> TUAT, Bd. III, 228.

<sup>774</sup> Der Inhalt und das Vorkommen dieses Begründungssatzes sind seltsam. In dem ganzen Alten Testament kommt dieser Ausdruck nur hier vor.

<sup>775</sup> Vgl. G.H. Wittenberg, *Terminology for 'Poor'*, 79.

gebracht wird. Das Verb **גזל** bezeichnet „das Wegreißen eines Objektes von einem dazugehörigen Eigentümer oder einem Ort durch Anwendung von Gewalt auf Grund einer dem Objekt bzw. dessen Besitzer gegenüber bestehenden Überlegenheit.“<sup>776</sup> Eigentlich bedeutet das Verb **רצח** kein rechtliches Vergehen, sondern vielmehr das brutale Zerschlagen<sup>777</sup>, aber in Bezug auf **בַּשְׁעָר** bekommt es eine übertragene rechtliche Konnotation. Durch beide Verben kann die wirtschaftliche und rechtliche Übervorteilung des Armen auf folgende Weise verstanden werden: „die wirtschaftliche Ausnutzung des Armen wird zum ‚Raub‘, die Abweisung im Tor zum ‚Zerschlagen‘.“<sup>778</sup>

Bei Amenemope kommt **בַּשְׁעָר** nicht vor, und die Begründung fehlt. Der Ausdruck »Im Tor«<sup>779</sup>, der die Torgerichtsbarkeit meint, ist im Alten Testament 10mal belegt<sup>780</sup>; unter diesen Fällen wird er in Bezug auf die Unterdrückung der Schwachen in der Gerichtsbarkeit 6mal verwendet<sup>781</sup>. Die Art und Weise, wie die erpresserische rechtliche Ausbeutung der Armen in der Torgerichtsbarkeit durch solche Verben und wie der nachdrückliche Appell an den elenden Zustand der Schwachen durch Einfügung des Begründungssatzes (»weil er gering ist«) explizit zum Ausdruck gebracht wird und besonders der Inhalt der anderen „echt israelitischen“ Begründung<sup>782</sup> in Spr 22,23, der den direkten Eingriff Gottes in das Recht des Armen (**יִרְיָב רִיבָם**) und seine Furcht erregende Heftigkeit (»den Räubern das Leben rauben«<sup>783</sup>) enthält, sind nicht charakteristisch für das Sprüchebuch<sup>784</sup>. An anderen Stellen im Sprüchebuch und in Amenemope ist die Intensität des Intervenierens Gottes angesichts der Handlung bzw. Haltung des Menschen völlig anders formuliert und nicht so stark und scharf wie in Spr

<sup>776</sup> J. Schüpphaus, Art. **גזל**, 999; vgl. M. Schwantes, Recht, 105 Anm. 2.

<sup>777</sup> M. Schwantes, a.a.O., 111 Anm. 4. 237.

<sup>778</sup> M. Schwantes, a.a.O., 237; vgl. R. Westbrook, Studies, 26.

<sup>779</sup> 2 Sam 19,9 (2x); 23,15.16; 2 Kön 7,17.20; 9,31; 11,6; Jes 29,21; Ez 40,3; Am 5,10.12.15; Ps 127,5; Hi 5,4; 31,21; Spr 22,7; 24,7; Ruth 4,11; 1 Chr 11,17.18.

<sup>780</sup> Jes 29,21; Am 5,10.12.15; Ps 127,5; Hi 5,4; 31,21; Spr 22,7; 24,7; Ruth 4,11.

<sup>781</sup> Jes 29,21; Am 5,10.12.15; Hi 31,21; Spr 22,22.

<sup>782</sup> H. Ringgren, Sprüche, 91; B. Gemser, Sprüche, 84 (”typisch israelitisch”). So auch G. H. Wittenberg, Terminology for ‘Poor’, 79; anders, H.C. Washington, Wealth and Poverty, 186f.

<sup>783</sup> G.R. Driver, Problems, 145, **קבע** als Parallele zu **גזל**; L. Boström, Sages, 199f.; W. McKane, Proverbs, 378; O. Plöger, Sprüche, 268f; G.H. Wittenberg, Terminology for ‘Poor’, 79.

<sup>784</sup> Vgl. dazu J.D. Pleins, Poverty, 69f.: ”Yet it must be observed that this passage is not typical for the wisdom of Proverb. If this text could be dated more securely one might have evidence for an important development in the biblical wisdom tradition. The writers of Proverbs are generally unconcerned with the notion of Yahweh as the bringer of justice. It was the prophets who felt compelled to elevate the ancient values ignored by the wise, or to which the urban elite’s educators only paid lip service”; ders., Social Visions, 474.

22,23 ausgedrückt. In Amenemope gibt es einige Begründungen, die Gott als den Ermittler eines Verbrechens<sup>785</sup>, einen überfallartigen Schrecken<sup>786</sup>, die Greuel als Missfallen über bestimmtes Handeln<sup>787</sup> oder Belohnung durch Gott<sup>788</sup> beinhalten. Im Sprüchebuch erscheinen das Handeln bzw. die Haltung, die Gott missfallen, als ein Greuel<sup>789</sup> und Gott als ein Prüfer des Herzens<sup>790</sup>, eine Wache über das Gute und Böse<sup>791</sup>, als ein Vergelter (im allgemeinen Sinne) des Guten oder des Bösen<sup>792</sup>; Gott ist einer, der sich fern von dem Gottlosen hält<sup>793</sup>.

Wo kann man den durch die soziale Gerechtigkeit in der Gerichtsbarkeit geprägten Geist finden, der sich in Spr 22,22b-23 findet? Entsprechend dem Inhalt in Spr 22,22b-23 kommen die Amostexte (Am 5,7 mit 10-12<sup>794</sup>) in Frage<sup>795</sup>, die mit dem „Schuldaufweis den Sachgrund für die Leichenklage über Israel“<sup>796</sup> liefern und Rechtsbruch und Unterdrückung der Schwachen beschreiben und „auf die Totenklage V.2f 16f. bezogen sind.“<sup>797</sup> Die Stellung, die dieser Mahnspruch einnimmt, lässt den Geist und die Tönung der prophetischen sozialen Anklage des Amos mit ziemlich hoher Wahrscheinlichkeit spüren. Außerdem bietet der Gebrauch des Ausdrucks »Gott raubt ihren Räubern das Leben« eine Analogie zu der durch die Totenklage gerahmten Beschreibung der wirtschaftlichen Ausbeutung und Unterdrückung der Armen in der Torgerichtsbarkeit.

<sup>785</sup> Vgl. dazu H. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 240 Zeile 76, wonach der Mond Verbrechen feststellt.

<sup>786</sup> H. Brunner, a.a.O., 242 Zeile 144.245 Zeile 243:

damit dich nicht ein Schrecken hole (Zeile 144).

damit der Schrecken dich nicht hole (Zeile 243)

<sup>787</sup> H. Brunner, a.a.O., 245 Zeile 250. 247 Zeile 293:

denn das ist dem Gott ein Abscheu (Zeile 250).

das ist für den Gott ein Abscheu (Zeile 293)

<sup>788</sup> H. Brunner, a.a.O., 251 Zeile 410f.:

Die Ma‘at ist ein großer Vorrat Gottes, die gibt er, wem er will (Zeile 410f.).

Gott liebt den, der den Geringen achtet (Zeile 526)

<sup>789</sup> Spr 11,1.20; 12,22; 15,26; 16,5; 20,10.23.

<sup>790</sup> Spr 16,2; 20,27; 21,2; 24,12.

<sup>791</sup> Spr 15,3; 24,18.

<sup>792</sup> Spr 12,2; 15,25; 17,5; 19,17; 21,12; 22,14; 25,22.

<sup>793</sup> Spr 15,29.

<sup>794</sup> Über die künstlerisch gestaltete Ringkomposition in Am 5,1-17 vgl. J. Jeremais, *Amos*, 62ff., v. a. 67.70.

<sup>795</sup> In Bezug auf Spr 22,22 schreibt J.D. Pleins, *Social Visions*, 471: “We must look to the prophets for a group that consistently champions the cause of the poor in the gate and elsewhere in society.” Über den Lösungsunterschied zur Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit zwischen den Weisen und den Propheten erklärt Pleins, a.a.O., 472f.: “According to the wise, the way one overcomes society’s inequities is through a reliance on the generosity of the rich, who will in turn benefit from their giving. This view is very different from prophetic and biblical legal thought, where assistance to the poor is done to fulfill covenant obligations or to extend God’s dominion of justice.”

<sup>796</sup> J. Jeremias, *Amos*, 67.

<sup>797</sup> J. Jeremias, a.a.O., 70.

Möglicherweise spielen sich in Spr 22,22b-23 die Bemühungen von einem Teil der Oberschicht wider, ihre Zeitgenossen zur Hilfe für die Schwachen aufzurufen, um mit der katastrophalen gesellschaftlichen Situation zurechtzukommen. Dieser Teil der Oberschicht bedenkt angesichts der sozialen Krise und infolge der kritischen prophetischen Demonstration des Standes der Dinge die weit verbreitete herkömmliche theologische und ethische Position kritisch und anders als früher, als man Reichtum als positiv und sogar als Gottes Segen ansah, was zur Folge hat, dass man den entstandenen wirtschaftlichen Zustand als gegeben hingenommen hat.

#### 5.4. Eine weisheitliche Beeinflussung in Ex 23,1-9?

Früher haben wir schon erwähnt<sup>798</sup>, dass sich weisheitliche Berührungspunkte<sup>799</sup> in dem Abschnitt Ex 23,1-9 finden können. Das braucht hier nicht wiederholt zu werden. Davon ausgehend, dass der Gebrauch der Verneinungspartikel **לֹא** sich von dem des **אֵין** deutlich unterscheidet, fassen wir hier die genannten weisheitlichen Elemente skizzenhaft zusammen, um dann noch etwas weiter darauf einzugehen.

Der merkwürdige Wechsel in der Form der Verneinung in Ex 23,1b und 23,7b von **אֵין** zu **לֹא**: Wie gezeigt<sup>800</sup>, ist die Vetitivform mit **לֹא** als Verneinungspartikel im Alten Testament weit verstreut, aber es ist nicht zu übersehen, dass diese Vetitivform im Sprüchebuch<sup>801</sup> und bei Kohelet<sup>802</sup> häufig gebraucht wird, dass die Verneinungspartikel **אֵין** im Sprüchebuch niemals zur Ermahnung benutzt wird, wenn meine Beobachtung zutrifft, sondern nur bei der Beschreibung einer Tatsache bzw. Situation oder eines

<sup>798</sup> Siehe S. 51f.

<sup>799</sup> Vgl. W. Richter, Recht und Ethos, 62.86.166.

<sup>800</sup> Siehe S. 47ff.

<sup>801</sup> Spr 1,8.10.15; 3,1.5.7.11.21.25.28.29.30.31; 4,2.5.6.13.14.15.21.27; 5,8; 6,4.20.25; 7,25; 8,33; 9,8; 19,18; 20,13.22; 22,22.24.26.28; 23,3.4.6.9.10.13.17.22.23.31; 24,1.15.17.19.21.28.29; 25,6.8.9; 26,4.25; 27,1.10; 28,17; 30,6.7.8.10; 31,3.4; vgl. Spr 27,2 (**לֹא** mit Nomen).

<sup>802</sup> Koh 5,1 (2x).3.5; 7,9.10.16.17.18.21; 8,3; 9,8; 10,4.20; 11,6.

Sachverhaltes angewendet wird<sup>803</sup>, wohingegen die andere Verneinungspartikel **אֵל** in den Ermahnungen ziemlich oft vorkommt<sup>804</sup> und sogar mit einem darauf folgenden Begründungssatz erscheint<sup>805</sup>. Eine derartige Form und Struktur findet sich auch in Ex 23,7. Allerdings dürfte es für den Verweis auf die vermutliche weisheitliche Beeinflussung nicht ausreichen, auf die Kombination der Verneinungspartikel mit dem Begründungssatz hinzuweisen, weil diese Form sich nicht nur auf die Weisheitsliteratur beschränkt, sondern sich auch sonst im Alten Testament findet.

Ferner ist die Zusammenstellung der beiden Wörter **רָשָׁע** und **צָדִיק** im forensischen Kontext bemerkenswert, weil die Verwendung beider Wörter in der Rechtsprechung selten vorkommt, während sie besonders in den Psalmen und im Sprüchebuch sehr häufig durch einen ethisch-religiösen Bedeutungsgehalt geprägt werden. Nur in Ex 23,7; Dtn 25,1f; 1 Kön 8,32<sup>806</sup>; Jes 5,23; Hab 1,4(?)<sup>807</sup>; Spr 17,15; 18,5 und 24,24 werden **רָשָׁע** und **צָדִיק** im forensischen Sinne benutzt:

וְנָקִי וְצָדִיק אֶל־תִּהְיֶה כִּי לֹא־אֲצַדִּיק רָשָׁע: (Ex 23,7)

כִּי־יִהְיֶה רִיב בֵּין אַנְשִׁים וְנִגְשׁוּ אֶל־הַמִּשְׁפָּט (Dtn 25,1)

וְשִׁפְטוּם וְהִצִּדִּיקוּ אֶת־הַצָּדִיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע: (1 Kön 8,32)  
וְאַתָּה תִּשְׁמַע מִן־הַשָּׁמַיִם וְעָשִׂיתָ וְשִׁפְטָתָ אֶת־עַבְדֶּיךָ  
לְהִרְשִׁיעַ רָשָׁע לַתַּת דְּרָכּוֹ בְּרֹאשׁוֹ  
וּלְהִצִּדִּיק צָדִיק לַתַּת לוֹ כְּצִדְקָתּוֹ:

<sup>803</sup> Spr 1,28 (2x); 2,19 (2x); 3,30; 5,13 (2x); 6,34.35; 7,23; 8,1 (in einem rhetorischen Fragesatz); 9,18; 10,22; 13,23; 14,22; 15,7; 16,8.29; 17,7.21.26; 18,5; 19,2 (2x).10; 20,23; 21,13.26; 22,20; 24,12; 25,27; 26,1.17.19; 27,1.2.14; 28,21.22; 29,24; 30,2.3.25.26.30; 31,12.

<sup>804</sup> Siehe S. 48f.

<sup>805</sup> Mit **כִּי** : (BS = Begründungssatz)

Spr 1,8 (BS V.9) 10,15 (gemeinsam mit Begründungssatz V.16); 3,1(BS V.2); 3,11(BS V.12); 3,25 (BS V.26); 3,29.30.31 (gemeinsam mit Begründungssatz V.32; vgl. O. Plöger, Sprüche, 42); 4,13; 4,14.15 (gemeinsam mit den doppelten Begründungssätzen V.16 und V.17); 4,21 (BS V.22); 6,20 (BS V.23 mit V.22; vgl. O. Plöger, Sprüche, 69; A. Meinhold, Sprüche, 117f.; P.J. Nel, Wisdom Admonitions, 39 Anm. 58); 7,25 (BS V.26); 9,8; 19,18?; 22,22 (BS V.23).24.28; 23,3; 23,4 (BS V.5); 23,6 (BS V.7 ); 23,9; 23,10 (BS V.11); 23,13;23,17 (BS V.18 ); 24,1 (BS V.2); 24,15 (BS V.16 ); 24,19 (BS V.20); 24,21 (BS V.22 ); 25,6 (BS V.7).8.9; 26,4; 26,25; 27,1; 30,6.

Mit **פִּן** :

5,8 (BS V.10 und V.11); 9,8; 20,13; 22,24 (BS V.25); 24,17 (BS V.18); 25,8; 25,9; 26,4; 30,6; 30,8 (BS V.9); 30,10; 31,4 (BS V.5).

Mit anderer Form der Begründung: 22,26-27 (vgl. P.J. Nel, a.a.O., 66).28 (vgl. P.J. Nel, a.a.O., 68; O. Plöger, Sprüche, 269); 23,31 (Begründung und ihre Entfaltung in 31-35, A. Meinhold, Sprüche, 397; P.J. Nel, a.a.O., 44.66); 24,28(?) (P.J. Nel, a.a.O., 49, sieht 24,28b als Begründungssatz an).

Vgl. H. Jagersma, Leviticus 19, 135: "The secondary use of motivations in the literature of the law seems... formally to be pointing to the influence of the so called 'Mahnspruch' of the wisdom literature."

<sup>806</sup> S. Japhet, 2 Chronik, 85.

<sup>807</sup> Es ist durchaus möglich, dass die hier bezeichnete Situation die Jahre nach dem Tod Josias (609) betrifft, als Jojakim dessen Reform nicht mehr fortsetzte oder gerade aufhob (W. Rudolph, Habakuk, 202).



מִצְדִּיקֵי רָשָׁע עָקֵב שָׁחַד וְצִדְקַת צְדִיקִים יִסִּירוּ מִמֶּנּוּ: (Jes 5,23)

כִּי רָשָׁע מִכְתִּיר אֶת־הַצִּדִּיק עַל־כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מֵעֶקֶל: (Hab 1,4)

מִצְדִּיקֵי רָשָׁע וּמִרְשִׁיעַ צְדִיק תוֹעֵבֶת יִהְיֶה גַם־שְׁנֵיהֶם: (Spr 17,15)

שְׂאֵת פְּנֵי־רָשָׁע לֹא־טוֹב לְהַטּוֹת צְדִיק בַּמִּשְׁפָּט: (Spr 18,5)

אֲמֹר לְרָשָׁע צְדִיק אַתָּה יִקְבְּהוּ עַמִּים יִזְעַמּוּהוּ לְאֻמִּים: (Spr 24,24)

In Dtn 25,1<sup>808</sup> geht es um die Grundregel, dass man den Unschuldigen als unschuldig und den Schuldigen als schuldig beurteilen soll, wenn ein Rechtsstreit zwischen Menschen vor dem Gericht ausgetragen wird. In Jes 5,23 ist davon die Rede, dass durch die Annahme von Bestechung seitens der gesellschaftlich Mächtigen die Wahrheit in der Rechtsprechung verkehrt wird und das zur Entrechtung der Unschuldigen führt. Eigentlich taucht das Wortpaar in 1 Kön 8,32<sup>809</sup> im Gebet Salomos bei der Einweihung des Tempels im Zusammenhang mit einem Eid auf, wobei Gott als der angerufen wird, der die soziale Ordnung gewährleistet. In diesem V. 32 werden die beiden Worte im juristischen Sinn verwendet „zur Unterscheidung zwischen dem Schwörenden, der tatsächlich schuldlos ist, und demjenigen, der den Eid als Deckmantel für sein Vergehen benützen will.“<sup>810</sup>

In Hab 1,4, der die Frage des Propheten nach Gottes Gerechtigkeit in der Form der individuellen Klage enthält, neigt die Verwendung der Wörter רָשָׁע und צְדִיק eher zur generischen als zur forensischen Bedeutung<sup>811</sup>.

In Spr 17,15 kann man ohne Zweifel die Situation bei Gericht erkennen, wo ein ungerechter Richter einen Schuldigen freispricht und einen Unschuldigen als schuldig<sup>812</sup> verurteilt. In Spr 18,5 deutet die Wendung »das Gesicht aufheben«, die die Bevorzugung der Schuldigen impliziert, auf das Freisprechen des Schuldigen auf Kosten des Unschuldigen hin. Der eine Rechtsbruch erfährt die Bewertung, dass es ein

<sup>808</sup> Zum deklaratorischen Charakter der Hifilformen von רָשָׁע und צָדִיק vgl. S.R. Driver, Deuteronomy, 279; H. Niehr, Herrschen, 100 mit Anm. 77.

<sup>809</sup> Salomos Gebet in 2 Chr 6,12-42 ist aus 1 Kön 8,22-53 übernommen. Der Ausdruck »den Schuldigen schuldig sprechen« (לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע) in 1 Kön 8,32 wird in 2 Chr 6,23 zu dem »den Schuldigen vergelten« (לְהַשִּׁיב לְרָשָׁע). Nach S. Japhet, 2 Chronik, 86, [ersetzt] der Chronist „den juristischen Terminus הַרְשִׁיעַ (Dtn 25,1; Spr 17,15; Ex 22,8 u.ö.) ...durch das allgemeinere לְהַשִּׁיב (wörtlich: »zurückgeben«)“.

<sup>810</sup> S. Japhet, a.a.O., 85.

<sup>811</sup> Vgl. dazu J.J.M. Roberts, Habakkuk, 90; F.I. Andersen, Habakkuk, 122; anders K. Seybold, Habakkuk, 56 (mit Rechtsprechung zu tun); W. Rudolph, Habakuk, 201f.

<sup>812</sup> Vgl. N. Schupak, Wisdom, 264.

Greuel für Jahwe ist, der andere, dass es »nicht gut« ist. Spr 24,24 ist besser zusammen mit Spr 24,23b und 25 zu verstehen;

- 23 ...Die Person ansehen im Gericht ist nicht recht.
- 24 Wer zu dem Schuldigen sagt: Du bist gerecht! - den verfluchen Völker, den verwünschen Völkerschaften.
- 25 Denen aber, die ihn zurechtweisen, geht es gut, und bei ihnen trifft das Glück des Segenswunsches ein (Spr 24,23b-25).

Durch den Ausdruck »im oder bei Gericht« (במשפט) in V.23b steht V.24 in engem Zusammenhang mit der Rechtsprechung. V.24 beinhaltet das falsche Verhalten in der Rechtsprechung und dessen unangenehme Konsequenzen, und antithetisch zu V.24<sup>813</sup> zeigt V.25 das richtige Verhalten und seine daraus resultierende, Wohlstand bringende Folge. Anders als in Spr 17,15 ist eine eindeutige Bezugnahme auf Jahwe in V.24 nicht erkennbar, sondern diejenigen, die bei der Rechtsprechung das Recht in sein Gegenteil verkehren, stehen unter den von Leuten gegen sie ausgestoßenen Flüchen und Verwünschungen<sup>814</sup>.

Die eine der in Jes 5,23; 1.Kön 8,32 (= 2Chr 6,32); Spr 17,15 verwendeten Verbformen (hif. von צדק) wird auch in Ex 23,7b benutzt. Wenn man bedenkt, dass es in 1 Kön 8,32<sup>815</sup> wie in Dtn 25,1 um die Grundregel geht, einen Schuldigen als schuldig und einen Unschuldigen als unschuldig zu beurteilen, dann können wir annehmen, dass die im forensischen Kontext verwendete und die Verkehrung ausdrückende Redewendung »einen Schuldigen unschuldig sprechen« (הצדיק רשע) in Ex 23,7 und Jes 5,23<sup>816</sup>, in der sich die alltägliche, bei Gericht sich durchsetzende Verkehrung der Rechtsprechung niederschlägt, aus dem Sprüchebuch stammen dürfte, wie Spr 17,15; 18,5; 24,23f. zeigt. Vermutlich dürften die Bearbeiter des Abschnittes Ex 23,1-9, die sich in Rechts- und Weisheitstraditionen gut auskennen, den Inhalt der Sprücheaussagen, dass nämlich die Rechtsverkehrung ein Greuel für Jahwe ist und den Fluch der Völker und die Verwünschung der Leute auf sich zieht, unter den Einflüssen

<sup>813</sup> Vgl. O. Plöger, Sprüche, 286; A. Meinhold, Sprüche, 410.

<sup>814</sup> Vgl. Dtn 27,25:

Verflucht sei, wer Geschenke nimmt, dass er unschuldiges Blut vergieße! Und alles Volk soll sagen: Amen.

<sup>815</sup> Im allgemeinen wird 1 Kön 8 in Bezug auf „the phraseology and the full, rhetorical style, the admonitory tone and the simple, stern theology of sin and retribution in the prayer of Solomon (vv.14-61)“ (S. 203) als dtr angesehen (J. Gray, I & II Kings, 203f.213f.); so auch W. Beyerlin, Rettung, 55; O. Kaiser, Theologie des AT 3, 234 Anm. 5; vgl. M.J. Mulder, 1 Kings 1-11, 376.

<sup>816</sup> Vgl. Willem A.M. Beuken, Jesaja 1-12, 153.

der prophetischen Sozialkritik<sup>817</sup> in die Ich-Rede JHWHs übernommen haben. Das ist als eine theologische Reflexion auf die in der Gesellschaft überhand nehmende soziale Krise zu begreifen. Damit wird die Durchsetzung der Rechtsbestimmungen unter die Autorität Gottes gestellt, indem die sog. Vetitivform benutzt und zugleich die Antithetik von רשע und צדיק aus dem Sprüchebuch genommen wird.

Hier ist die Frage unvermeidbar, warum die Vetitivform in die Prohibitivreihe eingeführt wird, die eine Färbung von ermahnendem, erbittendem, etwas auf abmildernde Weise zum Ausdruck bringendem Charakter anzuzeigen scheint. Meine Vermutung lautet folgendermaßen: Die Verwendung des Vetitivs geht auf das gute Verständnis des Bearbeiters für die vorgegebene Lage zurück, dass nämlich in Wirklichkeit eine bessere menschliche Behandlung der sozial Schwachen ganz und gar von der Großzügigkeit und an der Solidarität orientierten Haltung der Mächtigen abhängt. Die öffentliche Kritik, die ständigen Vorwürfe in aller Leute Mund, besonders die heftige Kritik der Propheten gegen den Mangel an Solidaritätsgefühl bzw. Mitmenschlichkeit und die Forderung nach Gerechtigkeit ignorieren die Mächtigen aufgrund ihrer Macht. Gegen diese Haltung wenden sich die Vetitive in V. 1b und 7b. In diesem Sinn schreibt F. Crüsemann: „So folgt in v.1 wie in v.7 auf ein Gebot bzw. Verbot von grundsätzlichem Charakter ein eher nur aktuelles Verbot (Vetitiv).“<sup>818</sup>

Nach Schwienhorst-Schönberger hat ein dtr Redaktor nicht nur Ex 23,9, sondern auch Ex 23,8 hinzugefügt, damit Ex 23,8 die durch V. 7bß abgeschlossene Reihe aufbreche, indem er das Thema „Rechtsprechung“ wieder aufnimmt, um deutlich zu machen, „wo der Fremde nach V. 9 nicht unterdrückt werden soll, nämlich im Gerichtsverfahren.“<sup>819</sup> Schwienhorst-Schönberger hält den Vers für dtr aufgrund der Vermutung, daß „die Warnung vor der Annahme von Bestechung ein besonderes Anliegen des Deuteronomiums, insbesondere der dtr Partie desselben, ist“<sup>820</sup> und sich eine sachliche

<sup>817</sup> Siehe S. 164f.

<sup>818</sup> F. Crüsemann, Tora, 221.

<sup>819</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 387.

<sup>820</sup> Schwienhorst-Schönberger, ebd. Als Beweise werden Dtn 10,17f. und 27,25 angeführt. An diesen beiden Stellen geht es um die Annahme von Bestechung:

17 Denn der HERR, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der niemanden bevorzugt und kein Bestechungsgeschenk annimmt,

18 der Recht schafft der Waise und der Witwe und den Fremden liebt, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt (Dtn 10,17-18).

25 Verflucht sei, wer ein Bestechungsgeschenk nimmt, um jemanden zu erschlagen, unschuldiges Blut zu vergießen! Und das ganze Volk sage: Amen! (Dtn 27,25).

Parallelität und sogar die völlige formale Übereinstimmung zwischen Ex 23,8 und Dtn 16,19b finden:

וְלֹא־תִקַּח שָׁחַד  
כִּי הַשָּׁחַד יַעֲוֶה עֵינֵי חֲכָמִים  
וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים: (Dtn 16,19b)

וְשָׁחַד לֹא תִקַּח  
כִּי הַשָּׁחַד יַעֲוֶה פְקָחִים  
וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים: (Ex 23,8)

Aber in Dtn 16,19bß und Ex 23,8b ist eine leichte Abweichung voneinander zu beobachten. An der Stelle von פְּקָחִים in Ex 23,8b taucht in Dtn 16,19bß

עֵינֵי חֲכָמִים auf. Stammt Ex 23,8 von einem dtr Verfasser, könnte man hier eine dtr Wendung erwarten. Dagegen aber spricht, dass das Wort פִּקָּח außer in Ex 23,8 nur in Ex 4,11 belegt ist<sup>821</sup>. Des Weiteren ist, wie erwähnt, das Verb סָלַף nur in weisheitlichen Texten (Spr 13,6; 19,3; 21,12; 22,12; Hi 12,19; vgl. die Nominalform סִלְפָּה : Spr 11,3; 15,4) belegt, und dieses Verb erscheint an den oben genannten Stellen in der Pielform mit ähnlichen Bedeutungen. So ist vielmehr bei Ex 23,8 weisheitlicher Einfluß anzunehmen<sup>822</sup>.

In Bezug auf die Zugehörigkeit von Ex 23,8b zu der Überarbeitungsschicht in Ex 23,1b und 23,7\* schreibt E. Otto folgendermaßen:

„Ex XXIII 7a wird mit dem auf den Justizmord zuspitzenden Vetitiv in Ex XXIII 7b\* zwischen den das Recht des Armen sichernden Prohibitiv (Ex XXIII 6) und das Bestechungsverbot (Ex XXIII 8a) eingefügt. Zu dieser in Ex XXIII 1b.7\* erkennbaren Überarbeitungsschicht ist auch die weisheitlich beeinflusste Begründung des Bestechungsverbots in Ex XXIII 8b zu rechnen. Diese Ergänzungen schließen sich also gerade an die Rechtssätze an, die das Recht des sozial Schwachen wahren wollen. Die Überarbeitung

<sup>821</sup> J.Ch. Gertz, Gerichtsorganisation, 38; vgl. auch G. Krinetzki, Rechtsprechung, 168, sieht Dtn 16,19 als Zitat von Ex 23,6.8 an; H. Schmökel, „Du sollst“-Gebote, 369, hält Dtn 16,19 für weiterentwickelter als Ex 23,8; C.M. Carmichael, Laws of Deuteronomy, 117; anders W.S. Morrow, Scribing the Center, 171: „The equivalents of the three prohibitions in 16:19 are not directly associated in Exodus 23... However, 16:19 is composed of elements which also circulated independently. What is most certain is that all three prohibitions have parallels which demonstrate their non-Dtn origins.”

<sup>822</sup> Nach A. Jepsen, Bundesbuch, 46 Anm. 2, ist „Vers 8b... Glosse, ein Satz eines Weisheitslehrers; das Metrum ist dasselbe wie das der Provrrien“, und zur Verwendung des Verbs סָלַף betont H. Cazelles, Études, 90, dass „Ce mot *sallèph* appartient exclusivement au vocabulaire sapientiel, où il a le sens de « ruiner, pervertir »“; ähnlich B. Gemser, Motive Clause, 65; R. Sonsino, Motive Clauses, 112; Y. Osumi, Kompositionsgeschichte, 57; vgl. J. Halbe, Privilegrecht, 433; W. Richter, Recht und Ethos, 60-62; B.M. Levinson, Legal Innovation, 139.

reagiert aus weisheitlicher Sicht auf die Störungen der Ortsgerichtsbarkeit durch wirtschaftliche Übermacht, die sich auch in prophetischer Sozialkritik niedergeschlagen hat....<sup>823</sup>

In Bezug auf die Begründungssätze ist es außerdem bemerkenswert, dass das in dem Begründungssatz Ex 23,8 gebrauchte Verb סָלַף (in Pielform) nur an wenigen Stellen (Spr 13,6; 19,3; 21,12; 22,12; Hi 12,19) vorkommt. Wir können diesen ganzen Vers als einen volkstümlichen Spruch ansehen.

Die formale Ähnlichkeit zwischen אֲצַדִּיק רָשָׁע (Ex 23,7) und מִצַּדִּיק רָשָׁע (Spr 17,15) bietet noch eine Möglichkeit, weisheitlichen Einfluss auf die Gesetzessammlung in Betracht zu ziehen. Der in Spr 17,15 gebrauchte Ausdruck תּוֹעֵבַת יְהוָה ist charakteristisch für Deuteronomium und Sprüche. Diese Formel kommt ziemlich häufig in den Begründungssätzen im Deuteronomium<sup>824</sup> vor, die Warnungen vor der falschen Waage und dem falschen Gewicht<sup>825</sup> und der Verrückung der Grenze<sup>826</sup> finden sich sowohl in Deuteronomium als auch in Sprüche. Besonders auffällig ist es, dass der (die) Verfasser dieses Abschnittes (Ex 23,1-9) die Redeweise יִדְעֶתֶם אֶת־נַפְשׁ הָגֵר (die) Verfassung dieses Abschnittes (Ex 23,1-9) die Redeweise יִדְעֶתֶם אֶת־נַפְשׁ הָגֵר (Ex 23,9) verwendet, die die geschichtliche Erfahrung aufgreift, das gemeinsame Volksbewusstsein weckt und sehr geschickt an die Mitmenschlichkeit der Leser bzw. der Hörer dieser Ermahnung appelliert.

Das Ger-Problem wird noch an anderen Stellen<sup>827</sup> in Gesetzessammlungen behandelt. Das Deuteronomium enthält sieben Ägypten-Motivationen (Dtn 5,15; 10,19; 15,15; 16,12; 23,8; 24,18.22), bei 2 Belegen (Dtn 10,19; 23,8) ist von der Ägypten-ger-Motivation die Rede und bei den anderen fünf von der Ägypten-‘aebaed-Motivation. In Ex 22,20; 23,9; Dtn 5,15; 10,19; 15,15; 16,12; 23,8; 24,18.22 kommen die ger- oder Knecht-Erfahrungen, sozusagen die Exoduserinnerung, zum Vorschein. Der in den Worten יִדְעֶתֶם אֶת־נַפְשׁ הָגֵר gefasste Ausdruck in Ex 23,9b, der in dem ersten der beiden Begründungssätze in Ex 23,9 erscheint, findet sich sonst nicht in Gesetzessammlungen, sondern nur in Spr 12,10. Zum Vergleich führe ich beide Verse an:

וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת־נַפְשׁ הָגֵר כִּי־גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: (Ex 23,9)

<sup>823</sup> E. Otto, Rechtsbegründungen, 48f.

<sup>824</sup> Dtn 7,25; 12,31; 17,1; 18,12; 20,18; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16.

<sup>825</sup> Dtn 25,13; Spr 11,1; 20,10.23; vgl. Lev 19,36; Ez 45,10; Am 8,5; Mi 6,11.

<sup>826</sup> Dtn 19,14; 27,17; Spr 22,28; 23,10.

<sup>827</sup> Ex 22,20b; Dtn 10,19; 23,8.

(Spr 12,10) יִדְעַ צְדִיק נַפֶּשׁ בְּהִמָּתוֹ וְרַחֲמֵי רְשָׁעִים אֶכְזָרִי:

Ein weiterer Hinweis auf vermutliche weisheitliche Beeinflussung lässt sich in Ex 23,4-5 finden. Am Beispiel des Nutztviehs wird eine hohe ethische Aufforderung für das Alltagsleben zum Ausdruck gebracht. Dieselbe didaktische Methode findet sich in der Lehre über Feinde, die in Spr 25,21-22 behandelt wird, und in der Lehre über die Barmherzigkeit an Mitmenschen, die in Spr 12,10 behandelt wird, wobei Gott sowohl als Stifter des Rechts und der Ordnung als auch als Wache über diesen Ordnungen auftritt, und der Mensch in seinem Verhalten dessen bewusst ist, dass er an diesen Gott gebunden ist. Ein solches Gottesbild könnte man bei dem Vers Ex 23,7c erkennen. Auf diese Sache wollen wir später in einem anderen Abschnitt zu sprechen kommen.

Zum Schluß dieses Abschnittes komme ich zur Folgerung, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit die Weisen, die einen eigenen Stand bildeten und wie in Ägypten und Mesopotamien Ämter, z.B. Staatsschreiber oder Ratgeber, innehaben konnten, und mit deren Zugehörigkeit zu politischen und höfischen Kreisen gerechnet werden muss, sich nicht nur mit der Sammlung der Weisheitsliteratur, sondern auch mit dem Bereich des Rechts beschäftigt haben werden. Bei der das Nutztvieh als Beispiel benutzenden didaktischen Methode, dem Gebrauch des volkstümlichen Spruchs und der Vetitivform mit Begründungssatz, und dem auffälligen Ausdruck וְאַתֶּם יֹדְעֵתֶם אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר lassen sich weisheitlicher Einfluß und Ethos spüren, und darin zeigt sich die Kreativität der Verfasser, die zu dem Kreis der Weisen gehören.

### 5.5. Die Feindesliebe im Gerichtsverfahren (Ex 23,4-5)

Auffällig ist, dass innerhalb des die Verhaltensanweisungen im Gerichtsverfahren gegen Parteilichkeit und Bestechlichkeit enthaltenden Abschnitts über die Feindesliebe handelnde Verse auftauchen, die eine hohe ethische Haltung verlangen. Sie befinden sich sogar in der Mitte dieses Abschnittes, während es inhaltlich gesehen als störend empfunden werden könnte, dass in eine Reihe von Prohibitiven die mit כִּי eingeleiteten beiden Verse eingefügt werden.

Deshalb ist es nötig, die Frage zu stellen: Warum werden die den klaren Zusammenhang von V.3 und V.6 unterbrechenden beiden Verse in die Mitte des Prozessrechts eingebettet?

Bevor wir versuchen, die Antwort darauf zu geben, gehen wir erst auf den sozialen Hintergrund ein.

Inhaltlich gesehen setzt dieses Satzpaar den nur in einer kleinen städtischen oder dörflichen Gemeinschaft denkbaren und möglichen Sozialkontakt voraus, wie es im Rahmen eines engen und überschaubaren Lebens- und Bewegungsraums angenommen werden kann<sup>828</sup>. Da die Dorfbewohner in solch einem engen Lebensraum ihr Leben miteinander führen, wobei eine Kette von Verwandtschaften und Nachbarschaften gebildet wird, ist es für sie nicht schwierig zu wissen, wem das Tier gehört, wenn sie einen Ochsen oder Esel auf dem Feld oder anderswo treffen, und wem es zurückzubringen ist. Nur in einem kleinen Dorf ist es möglich, dass jemand mit dem Wissen um bestimmte Merkmale an dem Vieh die wirklichen Besitzverhältnisse erkennt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit gilt das oben Gesagte für das alte Israel.

Wir müssen nicht weit in der Zeit zurückgehen, um zu sehen, dass auch in der Gegenwart Ähnliches möglich ist. Ich bin in einem Dorf in Korea aufgewachsen, wo Reis angebaut wird. Beim Bestellen des Reisfeldes oder der Bodenfläche für den Anbau von Nutzpflanzen braucht man Vieh, nämlich Ochsen. Als ich ein Kind war und einen verlaufenen Ochsen auf dem Feld sah, hörte ich einen Bekannten sagen, dass er wüsste, wem dieser Ochse gehört. Daraufhin wurde das Vieh dem Besitzer zurückgebracht. Damals war dieses Tier sehr wertvoll, wie ein Traktor in den heutigen Tagen<sup>829</sup>.

In unserem Text jedoch geht es um das Zurückbringen des Viehs zu jemandem, mit dem man in Feindschaft steht. Solch eine hohe ethische Forderung dürfte in der kleinen, durch eine enge zwischenmenschliche Beziehungskette geprägten Gemeinschaft zur Schlichtung von Konflikten entstanden sein, damit man den Teufelskreis von Rache und Gegenrache ausrotten und diese Gemeinschaft in Ordnung halten kann, eine Gemeinschaft, in der die Dorfbewohner nicht vermeiden können, sich häufig zu treffen, und wo sie zum Zusammenarbeiten und zur Verteidigung der Dorfgemeinde gegen Angriffe auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen sind. Wegen persönlicher Feindschaft „darf das Netz der örtlichen Solidarität nicht völlig“ zerrissen werden.<sup>830</sup>

Solch ein einfaches Ethos, in dem sich Lebensweisheit aus den Lebenserfahrungen widerspiegelt, dürfte schon seit alters her entstanden und von Generation zu Generation tradiert worden sein, und es dürfte in einer kleinen Gemeinde zur Vermeidung von Konflikten eine wichtige Rolle gespielt haben. In Ex 23,4-5 zeigt es sich ähnlich.

<sup>828</sup> J. Halbe, *Gemeinschaft*, 68; B. Lang, *Persönlicher Gott*, 283.

<sup>829</sup> Vgl. 1.Sam 9,1-9.

<sup>830</sup> B. Lang, *Persönlicher Gott*, 284.

In diesem Zusammenhang spricht E. Otto von »einer Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht«, das durch eine Sanktionsbestimmung geprägt sei. Aufgrund der Feststellung, dass in den kasuistisch formulierten Sätzen (Ex 21,2-11)<sup>831</sup>, in den sozialen Schutzbestimmungen (Ex 22,20-26\*)<sup>832</sup> und etwa auch in Ex 23,4-5 eine Sanktionsbestimmung für den Fall der Nichtbeachtung fehlt<sup>833</sup>, kommt er zu dem folgenden Schluss:

“Die direkte Justitiabilität wird zugunsten der ethischen Paränese aufgegeben. Fehlen diesen vom Recht zum Ethos fortentwickelten sozialen Schutzbestimmungen Sanktionsformulierungen und also die Macht der Gerichtsinstitution zur ihrer Durchsetzung, so sind Normen, die den Verzicht des wirtschaftlich Stärkeren auf einen möglichen Vorteil zugunsten der Schwächsten wollen, um so konsequenter auf die freiwillige Beachtung und als Einsicht angewiesen.”<sup>834</sup>

Diese Schlussfolgerung beruht auf seiner Voraussetzung, dass das Kennzeichen des Rechtssatzes Ersatzleistungs- und Sanktionsbestimmungen und also die Bewertung einer geschehenen Tat in ihren rechtlichen Konsequenzen sind<sup>835</sup>. Aber Ottos Definition des Rechtssatzes ist modern und eignet sich nicht für die Rechtssätze im Bundesbuch, wie F. Crüsemann kritisiert: “Rechtsfolgebestimmungen sind nicht das einzige Kriterium von Rechtssätzen, zumal nicht in der äußeren Form bestimmter Satztypen.”<sup>836</sup> Im übrigen ist Ottos Trennung der Ethik vom Recht unangemessen, weil er einen modernen Begriff in das altisraelitische Recht einträgt. In der damaligen Gesellschaft, in der eine strikte Ausgrenzung der Ethik aus dem Recht nicht durchzuführen ist, dürften ethische Forderungen enthaltende Bestimmungen ohne Sanktionen durchaus einen Rechtscharakter haben und wie Recht fungieren<sup>837</sup>.

Dafür bringe ich ein Beispiel aus dem eigenen Erleben. Als ich ein Grundschüler war<sup>838</sup>, hörte ich von meiner Mutter, dass ein Nachbar mit seiner ganzen Familie eines Nachts spurlos verschwunden ist, weil er etwas Böses in meinem Dorf getan hat. Meine Mutter hat das einfach so erzählt, weil ich ein Kind war. Später, als ich erwachsen war, konnte ich erkennen, worum es damals ging. Der Mann hatte Ehebruch begangen. In meinem Dorf hat niemand ihn gezwungen, Zuflucht zu dem anderen Ort zu nehmen und dort sein Leben weiter zu führen. Er hat es aus eigenen Stücken so gemacht, damit er

<sup>831</sup> E. Otto, Ausdifferenzierung, 103.

<sup>832</sup> E. Otto, a.a.O., 104, zählt Ex 22,20aßb.21.23.24b zur dtr Überarbeitung des Bundesbuches; ähnlich, L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 354ff.; anders, N. Lohfink, Bearbeitung, 93ff.

<sup>833</sup> E. Otto, a.a.O., 103.

<sup>834</sup> E. Otto, a.a.O., 105.

<sup>835</sup> E. Otto, a.a.O., 107.

<sup>836</sup> F. Crüsemann, Tora, 225.

<sup>837</sup> Vgl. E. Bellefontaine, Customary Law, 51; Bechtel, Shame, 55.61.75f.

<sup>838</sup> Mein Wohnort gehörte zu einem der wichtigsten Gebiete Koreas, wo viel Reis produziert wird.



innerhalb dieses Dorfs nicht in Schande gebracht werde. Allerdings ist das Gewicht dieses Vergehens auch sehr groß, so dass man sagen kann, dass er deshalb aus seinem Dorf geflohen ist. Aber das gleiche gilt von einem Diebstahl. Wenn ein Dieb beim Einbruch ergriffen und sein Name in dem Dorf bekannt gemacht wurde, geschah es oft, dass dieser Verbrecher selbst in einen anderen Ort umgezogen ist. Da er den strengen Blicken der Gesamtheit des Ortes ausgesetzt war, machte er selbst einen Umzug anderswohin. Die Sanktionslosigkeit in den Verhaltensnormen wirkte in dieser Gesellschaft ab und zu effektiver als die Gesetze mit Sanktionsbestimmungen, und diese Normen funktionierten ähnlich wie Recht, insoweit sie dazu beigetragen haben, die Gesellschaft in guter Ordnung zu halten<sup>839</sup>.

Dies gilt sogar für den Fall, dass die Nichtbeachtung einer sittlichen Gewohnheit, z.B. eine, wie in Lev 19,32 festgehalten („Vor einem grauen Haupt sollst du aufstehen und die Alten ehren und sollst dich fürchten vor deinem Gott; ich bin der HERR“)<sup>840</sup>, vorliegt. Wenn sich jemand vor den Alten oft unhöflich benimmt und sie schlecht behandelt und deswegen im Dorf ein schlimmes Gerücht über ihn in Umlauf gesetzt wird, geht das im Alltagsleben zu seinem Nachteil auf verschiedene Weisen aus. So strebt man in dieser Gesellschaft danach, ausgewogene Beziehungen zu den anderen zu haben, indem auf die von alters her tradierten Sitten oder ethische Aufforderungen enthaltenden Verhaltensnormen aufmerksam gemacht wird, obwohl sie nicht absolut als verbindlich anerkannte Regeln funktionieren und bei ihrer Nichtbeachtung nicht strafbar sind. Da in der engen, durch Verwandtschaft verbundenen Dorfgemeinde jedes Fehlverhalten mit der Ehre der Familie, besonders der des Vaters bzw. Großvaters, zu tun hat, wobei der gute Name und die Ehre der Familie eine wichtige Rolle spielt, bemüht sich jeder, solche Verhaltensnormen, wenn möglich, zu erfüllen, indem er sich für das moralisch Gute entscheidet, ohne durch das vom Staat bestimmte Recht dazu gezwungen zu sein. In früherer Zeit wurden sie in meinem Land vielmehr rigoros gehalten. Mit großer Wahrscheinlichkeit gilt Ähnliches für die sittlichen, religiösen und ethischen Verhaltensnormen bzw. Bestimmungen in der frühen Zeit des alten Israel. Über die Einheitlichkeit von Sitte, Moral und Recht schreibt Uwe Wesel folgendermaßen:

„Als Sitte bezeichnet man Regeln des gesellschaftlichen Umgangs. Kleiderordnungen, Tischsitten, Begrüßungsformeln, Gebräuche bei Festlichkeiten, Umgangsformen. Manchmal wirken sie in das Recht hinein und man hat oft versucht, sie begrifflich vom

<sup>839</sup> Vgl. U. Wesel, Geschichte, 51.

<sup>840</sup> Diese Bestimmung über das Ehren der Alten bzw. der Ältesten wird durch Gottesfurcht begründet.

Recht zu unterscheiden. Das ist immer wieder gescheitert. Es ist auch kein Problem, das systematisch-begrifflich zu lösen ist. Es kann nur historisch erklärt werden. „Die Sitte steht zum Recht und zur Moral nicht in einem systematischen, sondern in einem historischen Verhältnis. Sie ist die gemeinsame Vorform, in der Recht und Moral noch unentfaltet und ungeschieden enthalten sind“ (Gustav Radbruch) ... Am Beginn der Entwicklung bildet es eine kaum zu trennende Einheit mit Religion, Moral und Sitte. ... Die Einheit mit Moral und Sitte war aber sehr viel größer als heute.“<sup>841</sup>

Wenn wir bedenken, dass „society in Israel and in Judah, despite the changes it underwent, despite the burden of the monarchy and the system of monarchical administration, and despite the tempestuous developments in the course of its history, remained in principle a society of free farmers settled on their land and among their kinsmen“<sup>842</sup>, dass “with its dynamic balance, the kinship group continued to exist throughout the period from the settlement up to the end of the kingdoms of Israel and Judah”<sup>843</sup>, dann dürfte eine strenge Abgrenzung von Recht und Ethik innerhalb der auf der Verwandtschaftsstruktur und der engen Nachbarschaft basierenden Dorfgemeinde schwer vorstellbar sein. Diesbezüglich ist erwähnenswert:

“The great moral struggle must be investigated, against the background of the conditions of life in the kinship group on its *nahala*, and the relationships and dynamic balance within it. This begins with the mutual responsibility within the kinship group<sup>844</sup> – in the *mišpaha* and the *beit 'ab*.”<sup>845</sup>

“Within the span of the possibilities and the needs of the kinship group, the ethical-religious struggle over *mišpat* and *šedaqa* takes place. Within the framework of the *beit 'ab*, where an external judicial authority hardly intervenes, the ethical nature of the struggle is even more emphatic.”<sup>846</sup>

Unter dieser gesellschaftlichen Konstellation können wir annehmen, dass sogar die apodiktischen Formulierungen ebenso wie die kasuistisch formulierten Mischpatim zum Recht gehören können<sup>847</sup>, obwohl sie ausdrücklich keine Sanktionen haben und ethisch klingen, sofern sie im großen und ganzen sozial wirksam sind und dadurch dazu beitragen, die Gesellschaft in Ordnung zu bringen. Ex 23,4-5 zielen auf den Verzicht auf Aggression gegen Dorfgenossen ab, die potentiell in Prozeßgegnerschaft

<sup>841</sup> U. Wesel, Geschichte, 46; vgl. E. Klingenberg, Zinsverbot, 52f., hält es für schwierig, überzeugende Kriterien in der Torah zu finden, um juristische und moralische Normen zu unterscheiden.

<sup>842</sup> S. Bendor, Social Structure, 280; vgl. L.G. Perdue, Household, 239; J.W. Rogerson, Segmentary Society, 17-24.

<sup>843</sup> S. Bendor, a.a.O., 282f.; vgl. P.D. Hanson, Das berufene Volk, 150f.

<sup>844</sup> Nach C. Meyers, Family, 13, charakterisiert das Wort »kinship group« die dörfliche Gemeinschaft (“the village community”) am besten.

<sup>845</sup> S. Bendor, a.a.O., 281; nach J. Wellhausen, Reste, 226, ist „der Stamm in Wahrheit Grenze und Quelle der Moral“.

<sup>846</sup> S. Bendor, a.a.O., 282.

<sup>847</sup> So auch, F. Crüseman, Tora, 225.

miteinander stehen. Möglicherweise gehört ein solcher Abwehrmechanismus „zu den wesentlichen Existenz- und Lebensbedingungen einer kleinen Gemeinschaft“<sup>848</sup>. Die in Ex 23,4-5 ausgedrückte Verhaltensanweisung oder -maßregel enthält angehäuften Lebenserfahrung: Friedliche Verhandlung geht vor Streit, Solidarität vor Recht<sup>849</sup> ist die bessere Lösung als die von Gewalt gegen Gewalt. Diese Erfahrung dürfte in einem solchen Lebensraum besonders in der Großfamilie (bzw. Sippe) von Mund zu Mund gelehrt und weitergegeben worden sein. Darüber schreibt C. Meyers:

“Standards of interpersonal and interfamily behavior, encoded as traditional sapiential morality on the one hand and incipient legal regulations on the other hand, were likewise part of the family heritage transmitted didactically across generations and probably reinforced by a framework of religious rites and beliefs.”<sup>850</sup>

Die mit ׀ eingeführten, nicht von den parallelen Texten in Dtn 22,1-4 abhängig formulierten<sup>851</sup>, sondern in solchem Milieu schon entstandenen V.4 und V.5<sup>852</sup> hätten Bearbeiter des Abschnitts Ex 23,1-9 übernommen und mittels der Einfügung von בריבו durch V. 3 und V. 6 gerahmt sein lassen, indem sie die metrische Komposition dieser Verse berücksichtigt hätten<sup>853</sup>.

Nicht von einer Ausdifferenzierung der Ethik aus dem Recht<sup>854</sup>, sondern vielmehr von der Zusammenstellung bzw. dem Nebeneinander von unterschiedlichen Themen aus verschiedenen Lebensbereichen behandelnden kasuistisch und apodiktisch formulierten rechtlichen, religiösen (kultischen) und ethischen Bestimmungen kann im Bundesbuch die Rede sein<sup>855</sup>. Das gilt auch für den Abschnitt Ex 23,1-9<sup>856</sup>. Während

<sup>848</sup> B. Lang, *Persönlicher Gott*, 288.

<sup>849</sup> Nach C. Meyers, *Family*, 22, gilt: “Perhaps none is so radical as the corporate identity and family solidarity of the early Israelite farm family as opposed to the achievement-oriented individualism of the industrialized West”; so auch L.G. Perdue, *Family*, 167: “Even the development of the concept of individual responsibility, occasioned by the undermining of family traditions by the monarchy and by the disruptions of conquest, exile, and return, did not suppress this prevailing sense of community.”

<sup>850</sup> C. Meyers, a.a.O., 32.

<sup>851</sup> G. Braulik, *Deuteronomium*, 160 (Ex 23,4-5 als Vorlage von Dtn 22,1-4); C.M. Carmichael, *Laws of Deuteronomy*, 43.142-144.149; J. Halbe, *Gemeinschaft*, 75; C.H. Houtman, *Exodus*, Vol. 3, 242; H.B. Huffmon, Ex 23,4-5, 277 Anm. 11; H.W. Jüngling, *Ich bin Gott*, 56; E. Otto, *Deuteronomium*, 282f. („Dtn 22,1-4 zitiert Ex 23,4f.“); L. Perlitt, *Bruder*, 39.43.

Der abstrakte Begriff von Bruder in Dtn 22,1-4 ist anders als der Feind und das Bruderethos in Dtn 22,1-4 verallgemeinert die Feindesliebe in Ex 23,4-5; anders G. von Rad, *Deuteronomium*, 101. Über das Interpretationsproblem in Ex 23,5, A. Cooper, *Plain Sense*.

<sup>852</sup> Vgl. H.W. Gilmer, *If-You Form*, 110.

<sup>853</sup> Dies wird dadurch bestätigt, dass der O-Laut innerhalb von V.4-5 häufig vorkommt, und v. a. jedes Wort in jedem Satz auf einen O-Laut endet.

<sup>854</sup> E. Otto, *Ethik*, 81ff; ders., *Ausdifferenzierung*, 102ff.

<sup>855</sup> Vgl. F. Crüsemann, *Tora*, 226f; darüber R. Albertz, *Theologisierung*, 122 mit Anm. 27: „Angesichts des Auseinanderklaffens von Recht und Gerechtigkeit, das die Propheten zu Bewußtsein gebracht

die (der) Bearbeiter V.4 und V.5 besonders durch die Rahmung durch V.3 und V.6 in die Mitte des Abschnitts Ex 23,1-9 stellen, versuchen sie, indem sie die Erinnerung an die Solidarität in der kleinen Dorfgemeinde wachrufen, inmitten der Aussagen über die Unparteilichkeit unabhängig von der sozialen Stellung das Zusammensein und die Harmonie mit den anderen hervorzuheben. Sie zielen auf die Bereitschaft ab, die elende Situation der Mitmenschen in Betracht zu ziehen und den rechtlichen Streit noch vor einem Prozeß im voraus abzumildern. Obwohl diese Bearbeiter sich dessen bewusst sein müssen, dass in dem Schwanken zwischen Solidarität und Mangel an Solidarität, zwischen Harmonie und Konflikt **משפט** und **צדקה** manchmal durchgeführt wird und manchmal außer Acht bleibt<sup>857</sup>, streben sie trotzdem danach, unter den krisenhaften Umständen in ihrer Zeit mittels der ab und zu, hier und dort lebendig gebliebenen traditionellen Werte – da die Gesellschaft noch in den auf Verwandtschaftsstrukturen beruhenden Traditionen verwurzelt ist<sup>858</sup> - eins der aktuellen Probleme, nämlich die Wirrnisse in der Gerichtsbarkeit, zu bewältigen. Darin liegt die Bedeutung der Einfügung von Ex 23,4-5<sup>859</sup>. Damit wird sowohl die Unparteilichkeit ohne Ansehen der Person als auch die Solidarität bzw. Mitmenschlichkeit im Gerichtsverfahren betont, und auf diese Weise gewinnt die Sorge um die sozial Schwachen in Bezug auf die Rechtsstreitigkeiten an Bedeutung. Möglicherweise geschieht dies unter prophetischer Beeinflussung, weil es schwer vorstellbar ist, dass vor der heftigen Kritik der Propheten an der Korruption in der Gerichtsbarkeit die den Einsatz für die sozial Schwachen bzw. die Verhaltensnormen im Gerichtsverfahren enthaltenden Bestimmungen in einer Reihe gesammelt werden und zudem, wie in diesem Abschnitt Ex 23,1-9, durch die chiasmische Struktur und den Stichwortbezug (**ברִיבו**) die Rücksicht auf die Armen im Rechtsstreit unterstrichen wird. In der frühen Zeit vor der Reichsspaltung und in der darauf folgenden Zeit zeigen die Könige wenig Interesse für die rechtlichen

---

hatten, griffen sie zu der ganz ungewöhnlichen Lösung, positives Recht und ethische Rechtsnorm in einem Rechtsbuch zu vereinen.“

<sup>856</sup> Ex 23,1-3.6.8 rechnet E. Otto, *Ausdifferenzierung*, 107; ders., *Deuteronomium*, 276, zum Recht, obwohl sie keinerlei Sanktionen bei sich haben.

<sup>857</sup> S. Bendor, *Social Structure*, 283.

<sup>858</sup> Vgl. H.W. Jüngling, *Die egalitäre Gesellschaft*, 59f.

<sup>859</sup> Vgl. dazu Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, 185f.; „Gerechtigkeit in einer Gesellschaft braucht ein Mehr gegenüber allem Recht, wie es in diesen beiden Fällen exemplarisch vorgeführt wird.... Ein solches Mehr, als jedes Recht es fordern kann, wird verlangt, d.h. eine moralische Gesinnung und Haltung, damit Gerechtigkeit in der Gesellschaft Wirklichkeit werden kann. Von hierher sind die beiden gewählten »Fälle« von V 4-5 auch gar nicht abwegig oder rätselhaft an der vorliegenden Stelle, sondern sehr treffende und anschauliche Beispiele für die ethische Grundhaltung, die im gesamten zweiten Teil des Bundesbuches gefordert wird.“

Angelegenheiten der Armen, indem sie die Gerichtsbarkeit zu einem Instrument zur Beseitigung der politischen Gegner machen.

## 5.6. Gott als Richter

Schon beim oberflächlichen Durchsehen des Alten Testaments wird man gewahr, wie oft das Thema „Rechtsstreit“ sowohl in der Gerichtsbarkeit als auch in Auseinandersetzungen privater bzw. offizieller Natur erscheint<sup>860</sup>. Dieses Problem gehört zur Tagesordnung in der alltäglichen Lebensführung überall, wo sich Menschen begegnen.

Im alten Mesopotamien steht die Rechtspflege ihrem Ursprung nach mit der Gottheit in Verbindung. Auch in der Praxis der Gerichtsbarkeit wird die Wirkmächtigkeit der Gottheit bei der Anwendung des prozeßentscheidenden Eides und des Ordals und der ihm ähnlichen Verfahren in Anspruch genommen<sup>861</sup>. Auch im Alten Testament wird im allgemeinen Ähnliches angenommen, nämlich dass Gott in den Gang des Gerichtsverfahrens eingreifen kann<sup>862</sup>.

In der Tat stoßen wir aber auf die Bezeichnung Jahwes als Richter im Alten Testament ziemlich selten. In Gen 18,25; Ri 11,27; Jer 11,20; Ps 7,12; 9,5; 50,6; 75,8; 94,2 wird Gott als שׁוֹפֵט צָדִיק, als gerechter Richter (Ps 7,12), als שׁוֹפֵט צָדִיק, als Richter der Gerechtigkeit (Jer 11,20; Ps 9,5), als שׁוֹפֵט הָאָרֶץ, als Richter der Erde (Ps 94,2), als

<sup>860</sup> Z.B. Gen 13; 19,7-9; 21,22-33; 23; 26,12-33; 31,22-32,1; Num 15,32-36 usw.

<sup>861</sup> A. Gamper, Gott als Richter, 62f.

<sup>862</sup> Über den Eid vgl. F. Horst, Eid, 292-314; Gamper, a.a.O., 206f; K. van der Toorn, Sin and Sanction, 45-49. Zum Ordal vgl. R. Preß, Ordal I, 121-140; ders., Ordal II, 227-255; Gamper, a.a.O., 208; T. S. Frymer, Ordeal, 638-40; K. van der Toorn, Sin and Sanction, 46f.

Einen vor Gott gebrachten Rechtsfall beschreiben Ex 21,1-6 und Ex 22,6-14. Über die Interpretation von Ex 22,7f. vgl. C. Houtman, Bundesbuch, 207, der die verschiedenen Auffassungen im folgenden zusammenfasst:

1. Sowohl in 22,7 als auch in 22,8 ist eine Situation vorausgesetzt, bei der der Verdächtige einen Reinigungseid ablegen soll, dass er sich nichts von einem anderen angeeignet hat (A. Dillmann, Exodus, 263; J. Ph. Hyatt, Exodus, 238)
2. Sowohl in 22,7 und als auch in 22,8 ist von dem Erhalten eines Gottesurteils bzw. eines Gottesausspruchs die Rede (G. Beer, Exodus, 114; P. Heinisch, Exodus, 177f.; J.I. Durham, Exodus, 326).
3. In 22,7 geht es um das Ablegen eines Reinigungseides, in 22,8 um eine gerichtliche Untersuchung und eine richterliche Entscheidung (U. Cassuto, Exodus, 286; B.S. Childs, Exodus, 475f.) oder um einen Gottesurteil bzw. Gottesausspruch (M. Noth, Exodus, 149; C. Houtman, Bundesbuch, 208; ders., Exodus, Vol. 3, 198).

Zum Unterschied zwischen Eid und Ordal vgl. H.J. Boecker, Redeformen, 38 Anm. 2; “Obwohl eine enge Verbindung zwischen dem Eid im Sinne einer bedingten Selbstverfluchung und dem Ordal besteht, sollte man doch beides auseinanderhalten. Im Ordalverfahren kommt es zu einem dem Gerichtshof erkennbaren Urteilsspruch, der die Grundlage für die Urteilsfolgebestimmung des Gerichts ist. Der Eid aber wirkt sich im Schuldfrage selbsttätig aus, ohne daß es menschlicher Aktionen bedarf. Die Wirkung tritt hier in der Regel nicht sogleich an den Tag”; vgl. T.S. Frymer, Ordeal, 639f.

שופט כל הארץ, als Richter der ganzen Erde (Gen 18,25), bezeichnet. In Ps 75,8 erscheint Gott als Richter, der die Menschen erniedrigt und erhöht, in Ri 11,27 wird er als Richter zwischen Israel und den Ammonitern angerufen. Andere Stellen (Ps 7,9; 26,1; 35,1.24; 43,1; 54,3; 119,154; 1.Kön 8,31f; usw.) enthalten zwar eine Gebetsbitte, in der die Rede vom »Richten« ist<sup>863</sup>, aber an diesen Stellen ist die Erwartung die von »Recht verschaffen«, »Helfen«<sup>864</sup>, Ausdrücke, die mit dem Begriff »rettende Gerechtigkeit«<sup>865</sup> zu tun haben. Diesbezüglich schreibt A. Gamper: „Die Terminologie ist juristisch (vor allem šafat); dennoch geht es kaum an einer Stelle um einen Prozeß im alltäglichen Verfahren.“<sup>866</sup> H. Schmidt behauptet, indem er sich auf 1.Kön 8,31-32; Dtn 17,8; Ex 22,6ff; Num 5,11ff. beruft, dass „der Tempel die Stätte eines Gerichtsverfahrens ist, genauer, eines Untersuchungsverfahrens ist, und Jahwe ist es, der den Angeklagten als Frevler brandmarkt oder seine Unschuld an den Tag bringt“<sup>867</sup>. Er geht ferner davon aus, dass der Prozeß mittels des Ordals geführt wird<sup>868</sup>. Obwohl Gott sowohl als der Richter der Welt, nämlich als König und Lenker aller irdischen Geschichte, als auch als gerechter Richter oft auftritt<sup>869</sup>, der den unschuldig Angeklagten im Ordal ihr Recht verschafft<sup>870</sup>, ist das Eingreifen Gottes im gewöhnlichen Gerichtsverfahren außer mittels des Eides bzw. Ordals im Alten Testament selten zu finden. Wenn meine Beobachtung richtig ist, taucht Gott nur in Ex 23,7b im Gerichtsverfahren zum Zweck der gerechten Urteilssprechung auf, und dies sogar in der Form der 1. Pers. Sg.<sup>871</sup>, obwohl die Art und Weise, wie seine Wirkung im Gerichtsprozeß stattfindet, nicht angegeben ist, und die entschiedene Äußerung seines Rechtswillens, dass der Schuldige nicht als unschuldig beurteilt werden darf, in der Form einer Mahnung durch einen Begründungssatz formuliert ist.

<sup>863</sup> A. Gamper, Gott als Richter, 235f.; vgl. H. Schmidt, Gebet, 1.

<sup>864</sup> A. Gamper, a.a.O., 236f.; ähnlich L. Köhler, Rechtsgemeinde, 151, der »Richten« für einen Parallelbegriff mit »Helfen« hält; dazu vgl. K. v. der Toorn, Ordeal, 442.

<sup>865</sup> B. Janowski, Gerechtigkeit, 21ff.

<sup>866</sup> A. Gamper, a.a.O., 236.

<sup>867</sup> H. Schmidt, Gebet, 2; vgl. W. Beyerlin, Rettung, 65; K. v. der Toorn, Ordeal, 441

<sup>868</sup> Diesbezüglich schreibt H. Schmidt, a.a.O., 21; „Es ist klar ausgesprochen, daß die Gottesprüfung, der sich der Beschuldigte durch seinen Eid unterwirft, in der Nacht — man versteht unwillkürlich während des Schlafes — erfolgt.“ Er scheint an das Gefängnis im Tempel zu denken, wo der Angeklagte während des Ordalprozeß eingesperrt wird (a.a.O., 8). Hier gewinnt der Ausdruck „Schlafen und Aufwachen“ an Bedeutung (a.a.O., 29); vgl. K. v. der Toorn, a.a.O., 441f. Als auf eine kultisch-sakrale Institution bezogene Psalmen betrachtet W. Beyerlin, Rettung, 141, Ps 3.4.5.7.11.17.23.26.27.57 und Ps 63.

<sup>869</sup> Über die Menge der betroffenen Belege, vgl. A. Gamper, Gott als Richter, 103ff.

<sup>870</sup> Z.B. 1 Kön 8,31f.; Num 5,11ff.; Dtn 17,8f.; Ps 3; Ps 4 usw. Zur Sache, H. Schmidt, Gebet, 7ff.; W. Beyerlin, Rettung, 75ff.

<sup>871</sup> Vgl. F.C. Fensham, Rôle of the Lord, 270.

Wie aus diesem Begründungssatz hervorgeht: »Einen Unschuldigen und einen, der im Recht ist, sollst du nicht töten« kann man, wie erwähnt<sup>872</sup>, zusammen mit dem Ausdruck **עַד חַמָּס** (in V.1bβ) und dem Wort **דֶּרֶג** (in V.7bα) eine gesellschaftlich kritische Situation voraussetzen, wo das Selbstverständliche überhaupt nicht als selbstverständlich gilt, indem der Schuldige in der Rechtsprechung nicht schuldig gesprochen wird, und es daher bei ihr an gesundem Menschenverstand fehlt. Da ich die Vermutung einer prophetischen Beeinflussung (bes. durch Amos) in Ex 23,7b und die sprachliche Analyse dieses Verses an anderer Stelle vorgenommen habe<sup>873</sup>, ist es nicht nötig, dies hier zu wiederholen.

---

<sup>872</sup> Siehe S. 161-165.

<sup>873</sup> Siehe S. 179-183.

## Ergebnis

Hinsichtlich der in dem Einleitungsabschnitt genannten Ziele der Arbeit wird das Ergebnis im folgenden zusammengefasst:

In den von der Prohibitivform dominierten Text, wobei die Prohibitivsätze den Grundbestandteil des Textes bilden, werden die anderen Satzformen, nämlich Vetitiv, Wenn-du-Form und Begründungssatz eingesetzt, so dass ein erweiterter Text entsteht. Durch die Erweiterungen soll die Aussagekraft bzw. -absicht in Gestalt der Prohibitivform mit der Hilfe dieser anderen Formen nuanciert werden. Auf diese Weise wird der gewalttätigen Lage des Lebens ein mahnender Charakter gegeben (V.1b.7b) und wird die durch Konflikte im Alltag verschärfte Lebenssituation abgemildert (V.4-5). Die Berufung auf den über die Durchsetzung der sozialen Gerechtigkeit im Gericht wachenden Gott (V.7b), auf die aus alltäglichen Erfahrungen gestaltete Lebensweisheit (V.8b) und das geschichtliche Volksbewußtsein (V.9b) soll zur Enthärtung im Verhalten oder der Haltung gegenüber den Mitmenschen führen, damit die Befolgung der Verhaltensanweisungen im Gericht gewissermaßen besser und effektiver verwirklicht werden kann.

Bezüglich einer weisheitlichen Beeinflussung können wir folgendes sagen: Zwar liegt die Vetitivform aus Ex 23,1b.7b im Alten Testament verstreut vor. Aber ziemlich oft kommt sie in der Weisheitsliteratur vor, und die Kombination der Verneinungspartikel **אֵל** mit dem Begründungssatz und die Zusammenstellung der beiden antithetischen Wörter **רָשָׁע** und **צַדִּיק** im forensischen Kontext verweisen auf eine vermutliche weisheitliche Beeinflussung. So kann man sagen, dass zumindest im Abschnitt Ex 23,1-9 ein Intensitätsunterschied zwischen Prohibitiv und Vetitiv vorliegt. Die Einfügung der Vetitivform in eine Reihe von Prohibitivformen geht vermutlich auf das gute Verständnis des Verfassers für die vorgegebene gesellschaftliche Lage zurück, dass nämlich in Wirklichkeit eine bessere Behandlung der sozial Schwachen ganz und gar von der Haltung der Mächtigen abhängt.

Wie die chiastische Struktur in Ex 23,1-9 zeigt, lassen die Stellung von Ex 23,4-5 in der Mitte von Ex 23,1-9 und die Umrahmung dieser beiden Verse durch V.3 und V.6 mittels des Stichwortes **בְּרִיבוֹ** einen bestimmten Hintergrundgedanken bzw. eine soziale Einstellung der Verfasser erkennen: Durch den Appell an Gegenseitigkeit und Mitmenschlichkeit, die auf engen menschlichen Beziehungen, nämlich der persönlich



miteinander verketteten Lebensführung in kleinen Dörfern, beruhen, sollen gerichtliche Konflikte zugunsten der Armen bewältigt werden. Bei alldem spielt die in dem gemeinsamen Leben in dem kleinen Dorf verwurzelte enge menschliche Beziehung eine wichtige Rolle; Anzahl, äußerliche Eigenschaften des Nutztviehs und der Werkzeuge usw. von Nachbarn sind wohl bekannt. Unter solchen Umständen pflegen die Bewohner, wenn möglich, ohne Streitigkeiten anstehende Probleme zu lösen. Hier geht es nicht um eine Ausdifferenzierung des Rechts aus dem Ethos, sondern vielmehr um ihre Zusammenstellung zur Bewältigung einer krisenhaften Situation.

Solch eine Komposition dürfte auf eine prophetische Beeinflussung, besonders die des Amos', verweisen – obwohl über die literarische Abhängigkeit dieses Abschnittes von Amos' Text nichts Sicheres gesagt werden kann. Denn Amos kritisiert die Unterdrückung bzw. Ausbeutung der sozial Schwachen in der Gerichtsbarkeit heftig, wo der gewalttätige und skrupellose Zeuge (V.1b: עֵר חָמָס), die Tötung durch falsche Rechtsprechung (V.7b: הָרַג) (z.B. Justizmord an Nabot: 1.Kön 21,1-16) und die Bestechungsannahme zum Lenken der Rechtssachen nach dem eigenen Interesse herrschen. All dies sind Hindernisse für die Verwirklichung der Rechtsordnung. So ist die Gesellschaft in eine korruptierte Lage geraten ist. Ex 23,1-9 sieht im Anschluss an Amos das Aufrichten des Rechts im Tor als eine gute Chance zum Überleben des Volks Israel angesichts der turbulenten Situation nach der Vernichtung des Nordreichs an, die als Vorzeichen für einen anderen möglichen „Aufenthalt in Ägypten“ angesehen werden könnte. Die am Schutz für die sozial Schwachen bei den Rechtshandlungen im Gericht orientierte Gesamtkomposition bzw. die ähnliche Thematik in diesem Abschnitt bestätigt die Nähe zu Amos.

Zudem zeigt sich ein Interesse der Bearbeiter für Fremdlinge in V.9. Ex 22,20 und Ex 23,9 umklammern nicht nur alle dazwischen stehenden wichtigen Schutzbestimmungen zugunsten der sozial Schwachen. Sondern aufgrund der Umklammerung durch 22,20 und 23,9 gewinnt die gerechte Behandlung der Fremdlinge in der Gerichtsbarkeit auch eine neu akzentuierte Bedeutung in diesem Abschnitt. Auf diese Weise wird die Exodustradition in Ex 23,9 eingeführt, nicht nur als Warnung vor der Wiederholung von Fremdlingsein, Unterdrückung und Ausbeutung, sondern auch als Aufforderung zum aktiven Schutz der Fremdlinge. Die Exodustradition, die als „Staatsideologie des

Nordreichs<sup>874</sup> die Befreiungstradition in sich enthält<sup>875</sup>, wird hier eingeführt unter den Einflüssen der im Nordreich wirkenden Propheten.

Möglicherweise haben die Verfasser des Abschnittes Ex 23,1-9, die sich in Rechts- und Weisheitstraditionen gut auskennen, den Inhalt der Sprücheaussage, dass nämlich die Rechtsverkehrung ein Greuel für Jahwe ist und den Fluch der Völker und die Verwünschung der Leute auf sich zieht, unter den Einflüssen der prophetischen Sozialkritik in die Ich-Rede Jahwes (V.7b) übernommen. Es handelt sich dabei um eine theologische Reflexion auf die in der Gesellschaft überhand nehmende soziale Krise bzw. einen Versuch, die verschiedenen Rechtsbestimmungen unter die Autorität Gottes zu stellen und Gott über diese Rechtssätze wachen zu lassen. In den sozialen Konflikten steht diese Theologisierung des Rechts einseitig auf Seiten der Armen, die auf besondere Weise auch Gottes Volk sind, so wie die klassischen Propheten in ihrer Sozialkritik zugunsten der Armen eintreten.

Vermutlich haben die Verfasser dieses Abschnittes Ex 23,1-9 unter prophetischen Einflüssen gearbeitet, indem sie zugleich weisheitliche Elemente benutzt haben.

---

<sup>874</sup> F. Crüsemann, Freiheit, 108.

<sup>875</sup> R. Kessler, Ägyptenbilder, 93.

## Literaturverzeichnis

- \* Die Abkürzungen für Zeitschriften, Serien und Lexika in dieser Arbeit und im Literaturverzeichnis folgen dem Verzeichnis von S.M. Schwertner, TRE Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York, 1994.
- \* Die zitierten Titel und Abkürzungen sind unterstrichen.

Abkürzungen, die sich dort nicht finden:

AsprU	Der altsprachliche Unterricht
AWL	Akademie der Wissenschaften und der Literatur
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
BE	Biblische Enzyklopädie
BThAT	Beiträge zur Theologie des Alten Testaments
BWL	Babylonian Wisdom Literature
BZAR	Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
CBETH	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CTB	Calwer Taschenbibliothek
HBSt	Herders biblische Studien
HBIS	History of biblical interpretation series
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HThK.AT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
OBCh	Orientalia biblia christiana
SHCANE	Studies in the history and culture of the ancient Near East
WBC	Word Biblical Commentary
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte

## Hilfsmittel

- Elliger, K./Rudolph, W./Rüger, H.P. (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1984 (MT)
- Even-Shoshan, A. (Hg.), A New Concordance of the Bible, Jerusalem <sup>2</sup>1990
- Gall, A.F. v. (Hg.), Der hebräische Pentateuch der Samaritaner, 2. Teil. Exodus, Gießen 1918 (Sam)
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (neu bearbeitet von Meyer, R./Donner, H./Rüterswörden, U.), Berlin u.a. <sup>18</sup>1987
- Ginsburger, M. (Hg.), Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch, Hildesheim/New York 1971 (TPsJ)
- Greßmann, H., Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin/Leipzig <sup>2</sup>1929 (AOT)

- Kaiser, O. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT), Bd. I: Rechts- und Wirtschaftsurkunde. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1982
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT), Bd. III: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Weisheitstexte II, Gütersloh 1991
- Köhler, L./Baumgartner, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 5 Bde., Leiden <sup>3</sup>1967-1995 (<sup>3</sup>KBL)
- Köhler, L./Baumgartner, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1985
- Lambert, W.G., Babylonian Wisdom Literature (BWL), Oxford 1960
- Mandelkern, S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Berlin 1937
- Pritchard, J.B. (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton <sup>2</sup>1955 (ANET)
- Rahlf's, A. (Hg.), Septuaginta, Vol. 1. Id est vetus testamentum graece in iuxta LXX interpretes, Stuttgart 1965 (LXX)
- Sperber, A., The Bible in Aramaic, Vol. 1. The Pentateuch According to Targum Onkelos, Leiden 1959 (TO)
- Weber, R. (Hg.), Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, Bd.1, Stuttgart <sup>2</sup>1975 (Vg)

#### Übrige Literatur

- Albertz, R., „Ihr seid Fremdlinge in Ägyptenland gewesen“ – Fremde im Alten Testament, in: ders., Der Mensch als Hüter seiner Welt. Alttestamentliche Bibelarbeiten zu den Themen des konziliaren Prozesses, CTB 16, Stuttgart 1990, 61-72
- Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (ATD Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen 1992
- Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel, in: ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients, AOAT 248, Münster 1997, 115-132
- Alexander, T.D., The Composition of the Sinai Narrative in Exodus XIX 1-XXIV 11, VT 49 (1999), 2-20
- Alt, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 1. Bd., München 1953, 278-332
- Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 3.Bd., München <sup>2</sup>1968, 348-372
- Amit, Y., History and Ideology. An Introduction to Historiography in the Hebrew Bible, BiSe 60, Sheffield 1999
- Andersen, F.I., Habakkuk, AncB 25, New York 2001
- Arneth, M., „Sonne der Gerechtigkeit“. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, BZAR 1, Wiesbaden 2000
- Assmann, J., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- Ausloos, H., Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33?, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, BEThL 126, Leuven 1996, 491-495
- Auerbach, E., Das Zehngebot — Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel, VT 16 (1966), 255-276

- Aurelius, E., Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament CB.OT 27, Stockholm 1988
- Baentsch, B., Das Bundesbuch Ex. XX 22-XXIII 33. Seine ursprüngliche Gestalt, sein Verhältnis zu den es umgebenden Quellenschriften und seine Stellung in der alttestamentlichen Gesetzgebung, Halle 1892
- Exodus – Leviticus, HK 1/2, Göttingen 1900
- Bar-On, S., The Festival Calendars in XXXIII 14-19 and XXXIV 18-26, VT 48 (1998), 161-195
- Barbiero, G., L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-14; Lv 19,17-18), AnBib 128, Roma 1991
- Barth, H., Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung, WMANT 48, Neukirchen-Vluyn 1977
- Bartlett, J.R., The Use of the Word רָאשׁ as a Title in the Old Testament, VT 19 (1969), 1-10
- Bechtel, L.M., Shame as a Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming, JSOT 49 (1991), 47-76
- Beer, G., Exodus, mit einem Beitrag von Kurt Galling, HAT 1/3, Tübingen 1939
- Bellefontaine, E., Customary Law and Chieftainship: Judicial Aspects of 2 Samuel 14,4-21, JSOT 38 (1987), 47-72
- Ben-Chorin, S., Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai, Tübingen 1979
- Bendor, S., The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the Family (beit 'ab) from the Settlement to the End of the Monarchy, JBS 7, Jerusalem 1996
- Berridge, J.M., Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Am. 5, ThZ 32/6 (1976), 321-340
- Bertholet, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg/Leipzig 1896
- Beuken, W.A.M., Jesaja 1-12, HThK.AT, Freiburg im Breisgau u.a. 2003
- Beyerlin, W., Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft, in: H.G. Reventlow (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land, FS W. Hertzberg, Göttingen 1965, 2-29
- Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht, FRLANT 99, Göttingen 1970
- Beyse, K.M., Art. שָׁחַ, ThWAT VII, 1993, 1208-1210
- Bindemann, W., Gottes Recht und Menschenrechte. Biblisches Gerechtigkeitsethos und sozio-politische Herausforderungen der Gegenwart, ThL 117 (1992), 562-580
- Blenkinsopp, J., A History of Prophecy in Israel. Revised and Enlarged, Louisville 1996
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuchs, BZAW 189, Berlin/New York 1990
- Bobek, H., Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht, in: E. Wirth (Hg.), Wirtschaftsgeographie, WdF 219 (1969), 441-485
- Boecker, H.J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1970
- Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1984
- „Feindesliebe“ im alttestamentlichen Recht? Überlegungen zu Ex 23,4-5“, in: A. Graupner u.a. (Hg.), Verbindungslinien, FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 19-25

- Bollnow, F.O., Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze, Göttingen <sup>2</sup>1957
- Boström, L., The God of the Sages, CB.OT 29, Stockholm 1990
- Botterweck, G.J., Art. אֱלֹהִים, ThWAT I, 1973, 28-43
- Braulik, G., Deuteronomium 1- 16,17, NEB 15, Würzburg 1986
- Studien zum Buch Deuteronomium, SBAB 24, Stuttgart 1997
- Bright, J., The Apodictic Prohibitions: Some Observations, JBL 92 (1973), 185-204
- Brin, G., Studies in Biblical Law. From the Hebrew Bible to Dead Sea Scrolls, JSOT.S 176, Sheffield 1994
- Broshi, M., The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh, IEJ 24 (1974), 21-26
- Brunner, H., Die religiöse Antwort auf die Korruption in Ägypten, in: W. Schuller (Hg.), Die Korruption im Altertum. Konstanzer Symposium Oktober 1979, München 1982, 71-77
- Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben. Eingeleitet, Übersetzt und Erläutert von H. Brunner, Zürich/München 1988
- Buber, M., Der Glaube der Propheten, Zürich 1950
- Bultmann, Chr., Der Fremde im antiken Juda, FRLANT 153, Göttingen 1992
- Carmichael, C.M., A Singular Method of Codification of Law in the Mišpatim, ZAW 84 (1972), 19-25
- The Laws of Deuteronomy, Ithaca/London 1974
- Cassuto U., A Commentary on the Book of Exodus, Engl.Trasl. by I. Abraham, Jerusalem 1967
- Cazelles, H., Études sur le Code de L'Alliance, Paris 1946
- Chamberlain, G.A., Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26: A Form-Critical Study, Michigan 1977
- Childs, B.S., The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary, OTL, London 1987
- Isaiah, OTL, Louisville u.a. 2001
- Chirichigno, G.C., Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East, JSOT.S 141, Sheffield 1993
- Cholewinski, A., Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie, AnBib 66, Rome 1976
- Clauss, M., Gesellschaft und Staat in Juda und Israel, München 1985
- Conrad, J., Art. אֱלֹהִים, ThWAT II, 1977, 639-650
- Cooper, A., The Plain Sense of Exodus 23:5, HUCA 59 (1988), 1-22
- Coote, R.B., In Defense of Revolution. The Elohist History, Minneapolis 1991
- Craigie, P.C., Psalms 1-50, WBC 19, Dallas 1984
- Cross, F.M. / Freedman, D.N., A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, JBL 72 (1953), 15-34
- Crüsemann, F., Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, KT 78, München 1983
- Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“ - Gesetze im Alten Testament, WuD 19 (1987), 11-24
- Das Bundesbuch - Historischer Ort und institutioneller Hintergrund, in: J.A. Emerton (Hg.), Kongress Volume Jerusalem 1986, VT.S 40, Leiden u.a. 1988, 27-41
- Das Gericht im Tor – eine staatliche Rechtsinstanz, in: J. Hausmann u.a. (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, FS H.D. Preuß, Stuttgart 1992, 69-79

- Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- «Ihr kennt die Seele des Fremden.» (Ex 23, 9), Conc 29 (1993), 339-347
- Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs, EvTh 61 (2001), 102-118
- Daniel, D.W., Hosea and Salvation History. The early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea, BZAW 191, Berlin u.a. 1990
- Davies, E.W., Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology, Semeia 66 (1994), 43-53
- Dearman, J. A., Property Rights in the Eighth-Century Prophets. The Conflict and its Background, SBL.DS 106, Atlanta 1988
- Deissler, A., Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg im Breisgau u.a. 1995
- Zwölfpropheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Würzburg 1984, in: ders., Zwölfpropheten. Hosea, Joël, Amos, Würzburg 1981; Zwölfpropheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk; Zwölfpropheten III. Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, NEB, Würzburg 1988
- Delkurt, H., Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit, BThSt 21, Neukirchen-Vluyn 1993
- Dentan, R.C., The Literary Affinities of Ex 34:6f, VT 13 (1963), 34-51
- Dillmann, A., Die Bücher Exodus und Leviticus, KEH 12, Leipzig <sup>3</sup>1897
- Dohmen, Ch., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, Königstein/Bonn <sup>2</sup>1987
- Exodus 19-40, HThK.AT, Freiburg im Breisgau u.a. 2004
- Doll, P., Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit, SBS 117, Stuttgart 1985
- Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit, Masch. Diss., Heidelberg 1982
- Donner, H., Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, in: P.H.A. Neumann (Hg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307 (1979), 493-514
- Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD, Ergänzungsreihe Bd. 4/1), Göttingen <sup>2</sup>1995
- Driver, G.R., Problems in "Proverbs", ZAW 50 (1932), 141-148
- Driver, S.R., Deuteronomy, ICC, Nachdr. d. Aufl. (1902), Edinburgh 1951
- Duhm, B., Das Buch Jesaia, Göttingen <sup>5</sup>1968
- Durham, J.I., Exodus, WBC 3, Texas 1987
  
- Eißfeldt, O., Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfang des Richterbuches; in ihre 4 Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung, Nachdr. d. 1. Aufl. (1922), Darmstadt 1973
- Elliger, K., Ich bin der Herr - euer Gott, in: H. Gese/O. Kaiser (Hg.), Kleine Schriften zum Alten Testament, FS K. Elliger, TB32, München 1966, 211-231
- Das Gesetz Leviticus 18, in: H. Gese/O. Kaiser (Hg.), Kleine Schriften zum Alten Testament, FS K. Elliger, TB32, München 1966, 232-259
- Leviticus, HAT 4, Tübingen 1966
- Emerton, J.A., The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17 – XXIV 22: Further Reflections on a Long-Standing Problem, VT 51 (2001), 431-465
- Ernst, A.B., Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts, BThSt 23, Neukirchen-Vluyn 1994

- Fabry, H.-J., Art. לך, ThWAT II, 1977, 221-244
- Falkenstein, A./Soden W. von, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953
- Fensham, F.C., Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, JNES 21 (1962), 129-139
- The Rôle of the Lord in the legal Sections of the Covenant Code, VT 26 (1976), 262-274
- Feucht, Chr., Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, ThA 20, Berlin 1964
- Fichtner, J., Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel, BZAW 62, Giessen 1933
- Fischer, G., Jeremia 1-25, HThK.AT, Freiburg im Breisgau u.a. 2005
- Fleischer G., Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive, BBB 74, Frankfurt a.M. 1989
- Das Buch Amos, in: U. Dahmen/G. Fleischer, Die Bücher Joel und Amos, NSK.AT 23/2, Stuttgart 2001
- Fohrer, G., Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, KuD 11/1 (1965), 49-74
- »Priesterliches Königtum« (Ex 19<sub>6</sub>), in: ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966), BZAW 115, Berlin 1969, 149-153
- Fontaine C.R., The Sage in the Family and Tribe, in: J.G. Gammie/L.G. Perdue (Hg.), The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 155-164
- Frankena, R., Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung, Heft 2: Briefe aus dem British Museum (LIH und CT 2-33), Leiden 1966
- Freedman, D.N./Lundbom, J./Fabry, H. J., Art. נין, ThWAT III, 1982, 23-40
- Frymer, T.S., Ordeal (Judicial), IDB(S), Nashville 1976, 638-640
- Galling, K., Das Gemeindegesezt in Deuteronomium 23, in: W. Baumgartner u.a (Hg), FS A. Bertholet, Tübingen 1950, 176-191
- Gammie, J.G., Paranetic Literature: Toward Morphology of a Secondary Genre, Semeia 50 (1990), 41-77
- Gamper, A., Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte, Innsbruck 1966
- Gemser, B., The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law, in: Congress Volume Copenhagen 1953, VT.S 1, Leiden 1953, 50-66
- The Rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality, in: M. Noth/D.W. Thomas (Hg.), Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, VT.S 3, Leiden 1955, 120-137
- Sprüche Salomos, HAT I/16, Tübingen <sup>2</sup>1963
- Gerstenberger, E., Wesen und Herkunft des »apodiktischen Rechts«, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965
- Covenant and Commandment, JBL 84 (1965), 38-51
- Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980
- Art. ענה II, ThWAT VI, 1989, 247-270
- Art. עשק, ThWAT VI, 1989, 441-446
- Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993
- Gertz, J.Ch., Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz, FRLANT 165, Göttingen 1994



- Gese, H., Beobachtungen zum Stil alttestamentlicher Rechtssätze, ThLZ 85 (1960), 147-150
- Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, ZThK 64 (1967), 121- 138
- Gesenius, W./E. Kautsch, Hebräische Grammatik, Nachdr. der 28. Aufl. (Leipzig 1909), Hildesheim u.a. 1983 (<sup>28</sup>G-K)
- Geus, J.K. de, Die Gesellschaftskritik der Propheten und Archäologie, ZDPV 98 (1982), 50-59
- Gevirtz, S., West – Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law, VT 11 (1961), 137-158
- Gilmer, H.W., The If-You Form in Israelite Law, SBL.DS 15, Montana 1975
- Goedicke H., Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, ÄA 14, Wiesbaden 1967
- Görg, M., Mißbrauch des Gottesnamens, BN 16 (1981), 16-17
- Golka, F.W., The Leopard's Spots. Biblical and African Wisdom in Proverbs, Edinburgh 1993
- Gowan, D.E., Wealth and Poverty in the Old Testament, Interp 41 (1987), 341-353
- Graupner, A., Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld, ZAW 99 (1987), 308-329
- Gray, G.B., Isaiah I – XXVII. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I – XXXIX, Vol. 1, ICC, Nachdr. der Aufl. (1912), Edinburgh 1956
- Gray, J., I & II Kings, OTL, London <sup>2</sup>1970
- Greenberg, M., Decalogue, EJ 5, Jerusalem <sup>4</sup>1978, 1435-1446
- Grether, O., Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, München 1951
- Grünwaldt, K., Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie, BZAW 271, Berlin u.a. 1999
- Haag, H., Art. חֲמִשָּׁה, ThWAT II, 1972, 1050-1061
- Hagstrom, D.G., The Coherence of the Book of Micah. A Literary Analysis, SBL.DS 89, Atlanta 1988
- Halbe, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-28. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, FRLANT 114, Göttingen 1975
- »Gemeinschaft, die Welt unterbricht«. Grundfragen und –inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium, BETHL 68, Leuven 1985, 55-75
- Hammershaimb, E., On the Ethics of Old Testament Prophets, in: Congress Volume, Oxford 1959, VT.S 7, Leiden 1960, 75-101
- Hanson, P.D., The Theological Significance of Contradiction, in: G.W. Coats/B.O. Long (Hg.), Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology, Philadelphia 1977, 110-131
- Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel (übersetzt von Maria Fischer), Neukirchen-Vluyn 1993
- Hardmeier, Chr., Die judäische Unheilsprophetie. Antwort auf einen Gesellschafts- und Normenwandel im Israel des 8. Jahrhunderts vor Christus, AsprU 26 (1983), 20-44
- Hausmann, J., Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.), FAT 7, Tübingen 1995
- Heinisch, P., Das Buch Exodus, HSAT I/2, Bonn 1934
- Helck, W., „Korruption„ im Alten Ägypten, in: W. Schuller (Hg.), Korruption im Altertum, München 1982, 65-70
- Herrmann, J., Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper, Leipzig 1905

- Herrmann, S., Die Weisheit im Bundesbuch. Eine Miszelle zu Ex 23,1-9, in: J. Hausmann u.a. (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, FS H.D. Preuß, Stuttgart 1992, 56-58
- Hermisson, H. J., Studien zur israelitischen Spruchweisheit, WMANT 28, Neukirchen-Vluyn 1968
- Observations on the Creation Theology in Wisdom, in: J.G. Gammie u.a. (Hg.), Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien, New York 1978, 43-57
- Herzog, Z., Das Stadtter in Israel und in den Nachbarländern, Mainz 1986
- Holzinger, H., Exodus, KHC II, Tübingen 1900
- Hornung, E., Das Totenbuch der Ägypter. Eingeleitet, Übersetzt und Erläutert von Erik Hornung, Zürich/München 1979
- Horst, F., Der Eid im Alten Testament, in: H.W. Wolff (Hg.), Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, TB 12, München 1961, 292-314
- Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): נַחֲלָה und אֲחֻזָּה, in: A. Kuschke (Hg.), Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., FS W. Rudolph, Tübingen 1961, 135-156
- Hossfeld, F.-L., Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Freiburg (Schweiz) 1982
- Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes, in: E. Haag/F.L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, FS H. Groß, Stuttgart 1986, 171-222
- Houten, Chr. van, The Alien in Israelite Law, JSOT.S 107, Sheffield 1991
- Houtman, C., Exodus, Vol. 2: Chapters 7,14-19,25, Engl.Transl. by S. Woudstra, HCOT, Kampen 1996
- Das Bundesbuch. Ein Kommentar, DMOA 24, Leiden u.a. 1997
- Exodus, Vol. 3: Chapters 20-40, Engl.Transl. by S. Woudstra, HCOT, Leuven (Belgium) 2000
- Huffman, H.B., Ex 23,4-5. A Comparative study, in: H.N. Bream u.a. (Hg.), Old Testament Studies, FS J.M. Myers, Philadelphia 1974, 271-278
- Hyatt, J. Ph., Commentary on Exodus, NCeB, London 1971
- Irsigler, H., Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1 – 2,3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches, ATSAT 3, St. Ottilien 1977
- Jackson, B.S., Ideas of Law and Legal Administration. A Semiotic Approach, in: R.E. Clements (Hg.), The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives, Cambridge 1989, 185-202
- Legalism and Spirituality, in: E.B. Firmage u.a. (Hg.), Religion and Law, Wiona Lake 1990, 243-261
- Practical Wisdom and Literary Artifice in the Covenant Code, in: B.S. Jackson/S.M. Passamaneck (Hg.), The Jerusalem 1990 Conference Volume, JLAS VI, Atlanta 1992, 65-92
- Justice and Righteousness in the Bible: Rule of Law or Royal Paternalism?, ZAR 4, (1998), 218-262
- Jagersma, H., Leviticus 19. Identiteit – Bevrijding – Gemeenschap, SSN 14, Assen 1972
- Jakob, B., Das Buch Exodus, Stuttgart 1997
- Janowski, B., Israel: Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, ZThK 79 (1982), 25-59

- Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit, in: J. Assmann u.a. (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998, 20-28
- JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesrechts, in: ders., Die rettende Gerechtigkeit, BThAT 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 92-124
- JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: ders., Die rettende Gerechtigkeit, BThAT 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 214-241
- Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnethologie, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2000
- Japhet, S., 2 Chronik, HThK.AT, Freiburg im Breisgau u.a. 2003
- Jenni, E., Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Basel/Frankfurt a.M. 1981
- Jepsen, A., Untersuchungen zum Bundesbuch, BWANT III/5, Stuttgart 1927
- Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, ZAW 79 (1967), 277-304
- Jeremias, J., Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983
- Amos 3-6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, ZAW 100 (Supplement) (1988), 123-138
- Der Prophet Amos, ATD 24/2, Göttingen 1995
- Die Anfänge des Dodekapropheton: Hosea und Amos, in: E. Ermerton (Hg.), Congress Volume 14: 1992 Paris, VT. S 61, Leiden u.a. 1995, 87-106 = ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton, FAT 13, Tübingen 1996, 34-54
- Tod und Leben in Am 5,1-17, in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton, FAT 13, Tübingen 1996, 214-230
- Die Mitte des Amosbuches (Am 4,4-13; 5,1-17), in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton, FAT 13, Tübingen 1996, 198-213
- Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, BThSt 31, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1997
- Jüngling, H.W., Ich bin Gott – keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament, Würzburg 1981
- Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes. Bericht über eine Hypothese zum vorstaatlichen Israel, BiKi 38/3 (1983), 59-64
- Kaiser, O., Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12, ATD 17, Göttingen <sup>2</sup>1963
- Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12, ATD 17, Göttingen <sup>5</sup>1981
- Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 1: Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992
- Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung, UTB 1747 Göttingen 1993
- Die Ausländer und die Fremden im Alten Testament, JRPäd 14 (1997), 65-83
- Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in alttestamentlichen Weisheit, in: ders., Gottes und der Menschen Weisheit, BZAW 261, Berlin u.a. 1998, 18-42
- Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3: Jahwes Gerechtigkeit, UTB 2392, Göttingen 2003
- Kellermann, D., Art. 77, ThWAT I, 1973, 979-991
- Kellermann, U., Erwägungen zum deuteronomischen Gemeindegesetz Dt 23,2-9, BN 2, (1977), 33-47
- Kessler, R., Das hebräische Schuldwesen. Terminologie und Metaphorik, WuD 20 (1989), 181-195
- Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil, VT.S 47, Leiden u.a. 1992
- Micha, HThK.AT, Freiburg im Breisgau u.a. 1999

- Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte, SBS 197, Stuttgart 2002
- Kidd, José E. R., Alterity and Identity in Israel. The אֲנִי in the Old Testament, BZAW 283, Berlin/New York 1999
- King, P.J., Amos, Hosea, Micah – An Archaeological Commentary, Philadelphia 1988
- Kippenberg, H.G., Die Typik antiker Entwicklung, in: Kippenberg, H.G. (Hg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, stw 130, Frankfurt a.M. 1977, 9-61
- Klingenberg, E., Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, AWL 7, Wiesbaden 1977
- Klopfenstein, M., Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung, Zürich/Frankfurt a.M. 1964
- Knierim, R., Studien zur israelitischen Rechts- und Kultgeschichte: cht' und chms. Zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben, Masch. Diss., Heidelberg 1957
- Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit, ZAW 73 (1961), 146-171
- Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965
- Art. פֶּשַׁע, THAT II, 1984, 488-495
- The Problem of ancient Israel's Prescriptive Legal Traditions, Semeia 45 (1989), 7-25
- Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52 (1955), 1-42 = in: B. Janowski/M. Krause (Hg.), Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65-103
- Was ist Formgeschichte? Methode der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1989
- Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblische Theologie. FS Gerhard von Rad, München 1971, 236-257 = in: B. Janowski und M. Krause (Hg.), Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 146-166
- Der Spruch »Sein Blut bleibe auf seinen Haupt« und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: B. Janowski/M. Krause (Hg.), Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, FS Koch, K., Neukirchen-Vluyn 1991, 128-145
- Köhler, L., Die hebräische Rechtsgemeinde (1931), in: ders., Der hebräische Mensch, Tübingen 1953, 143-171
- König, F.E., Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897
- Kornfeld, W., Studien zum Heiligkeitgesetz, Wien 1952
- Krapf, T., Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot, VT 34 (1984), 87-91
- Kratz, R.G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, UTB 2157, Göttingen 2000
- Kreuzer, S., Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments, BZAW 178, Berlin/New York 1989
- Krinetzki, G., Rechtsprechung und Amt im Deuteronomium: Zur Exegese der Gesetze Dtn 16,18-20; 17,8-18,22, Frankfurt a.M.u.a. 1994
- Kümmel, H.M., Bestechung im Alten Orient, in: W. Schuller (Hg.), Korruption im Altertum, München/Wien 1982, 55-64
- Lang, B., Das Verbot des Meineids im Dekalog, ThQ 161 (1981), 97-105

- The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel, JSOT 24 (1982), 47-63
- Prophetie und Ökonomie im alten Israel, in: G. Kehler (Hg.), Vor Gott sind alle gleich. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983, 53-73
- Persönlicher Gott und Ortsgott. Über Elementarformen der Frömmigkeit im alten Israel, in: M. Görg (Hg.), Fontes atque Pontes, FS H. Brunner, ÄAT 5 (1983), 271-301
- Art. כפר, ThWAT IV, 1984, 303-318
- Labuschagne, C.J., Art. ענה I, THAT II, 1979, 335-341
- Levinson, B.M. (Hg.), Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation, New York/Oxford 1997
- Lewy, I., Dating of Covenant Code Sections on Humaneness and Righteousness (Ex. xxii 20-26; xxiii 1-9), VT 7 (1957), 322-326
- Liedke, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich - terminologische Studie, WNAMT 39, Neukirchen-Vluyn 1971
- Art. חקק, THAT I, 1984, 626-633
- Lohfink, N., Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?, in: C. Breckelmans/J. Lust (Hg.), Pentateuchal and Deuteronomic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989, BEThL 94, Leuven 1990, 91-113
- Was There a Deuteronomic Movement?, in: L.S. Schearing/S.L. McKenzie (Hg.), Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism, JSOT.S 268, Sheffield 1999, 36-66
- Loretz, O., Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus, UF 7 (1975), 271-278
- Maag, V., Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden 1951
- Macholz, G.Ch., Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung, ZAW 84 (1972), 157-182
- Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, ZAW 84 (1972), 314-340
- Marshall, J.W., Israel and the Book of the Covenant. An Anthropological Approach to Biblical Law, SBL.DS. 140, Atlanta 1993
- Marti, K., Das Buch Jesaja, KHC X, Tübingen 1900
- Martin-Achard, R., Art. גור gūr als Fremdling weilen, THAT I, 1971, 409-412
- Art. ענה II, THAT II, 1984, 341-350
- Marzal, A., Mari Clauses in “Casuistic” and “Apodictic” Styles (Part II), CBQ 33 (1971), 492-509
- Mathys, H.P., Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), OBO 71, Freiburg (Schweiz) 1986
- Mayes, A. D. H., Deuteronomy, NCB, London 1979
- Mays, J. L., The Theological Purpose of the Book of Micah, in: H. Donner u.a. (Hg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 276-287
- McCarthy D.J., Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, AnBib 21a, Rome 1978
- McKane, W., Proverbs, OTL, London 1970
- McKay, J.W., Exodus XXIII 1-3, 6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate, VT 21 (1971), 311-325
- McKenzie, J.L., The Elders in the Old Testament, Bib 40 (1959), 522-540
- Meek, Th.J., The Middle Assyrian Laws, ANET, 180-188

- Meek, T., The Translation of *gēr* in the Hexateuch and its Bearing on the Documentary Hypothesis, JBL 49 (1930), 172-180
- Meier, W., „...Fremdlinge, die aus Israel gekommen waren...“. Eine Notiz in 2 Chronik 30,25f, aus der Sicht der Ausgrabungen im jüdischen Viertel der Altstadt von Jerusalem, BN 15 (1981), 40-43
- Meinhold, A., Jüdische Stimmen zum Dritten Gebot, KuI 2 (1987), 159-168  
— Die Sprüche, ZBK AT 16,1/2, Zürich 1991
- Mendenhall, G.E., Ancient Oriental and Biblical Law, BA 17/2 (1954), 26-46
- Merendino, R.P., Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12- 26, BBB 31, Bonn 1969
- Meyers, C., The Family in Early Israel, in: L.G. Perdue u.a. (Hg.), Families in Ancient Israel, Louisville 1997, 1-47
- Miller, P.D., Kingship, Torah, Obedience and Prayer, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung, FS W. Beyerlin, HBSt 1, Freiburg u.a. 1994, 123-142
- Moor, J.C.de, The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, BETHL 91, Leuven 1990
- Morgenstern, J., The Book of the Covenant: Part II, HUCA 7 (1930), 19-258  
— The Book of the Covenant: Part IV – The *Miswôt*, HUCA 33 (1962), 59-105
- Morrow, W.S., Scribing the Center. Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1-17:13, SBL.MS 49, Atlanta 1995
- Mosis, R., Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik, in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, FzB 93, Würzburg 1999, 119-149
- Mowinckel, S., Psalmenstudien I. Awän und die individuellen Klagenpsalmen, in: ders., Psalmenstudien I-II, Amsterdam 1961
- Muilenburg J., The Form and Structure of the Covenantal Formulations, VT 9 (1959), 347-365
- Mulder, M.J., 1 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-11, Engl. Transl. by J. Vriend, HCOT, Leuven 1998
- Murphy, R.E., Form Criticism and Wisdom Literature, CBQ 31 (1969), 475-483
- Neef, H.D., ‚Ich selber bin in ihm‘ (Ex 23, 21). Exegetische Beobachtungen zur Rede vom ‚Engel des Herrn‘ in Ex 23,20-22; 32,34; 33,2; Jdc 2,1-5; 5,23, BZ 39 (1995), 54-75
- Nel, P.J., The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs, BZAW 158, Berlin 1982
- Neu, R., Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen-Vluyn 1992
- Neufeld, E., The Hittite Laws. Translated into English and Hebrew with Commentary (by E. Neufeld), London 1951
- Nicholson, E.W., The Decalogue as the Direct Address of God, VT 27 (1977), 422-433  
— God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament, New York 1986
- Niehr, H., Herrschen und Richten. Die Wurzel *špṭ* im Alten Orient und im Alten Testament, FzB 54, Würzburg 1986  
— Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament, SBS 130, Stuttgart 1987
- Nielsen, E., Die Zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, AThD 8, Kopenhagen 1965
- Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt <sup>2</sup>1960  
— Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, Göttingen <sup>7</sup>1984

- Oberforscher, R., Das Buch Micha, NSK.AT 24/2, Stuttgart 1995
- Olson, D.T., The Jagged Cliffs of Mount Sinai. A Theological Reading of the Book of the Covenant (Exod. 20:22-23:19), *Interp* 50 (1996), 251-263
- Osumi, Y., Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 20,22b-23,33, OBO 105, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991
- Otto, E., Das Mazzotfest in Gilgal, BWANT 107, Stuttgart 1975
- Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament, ZAW 98 (1986), 161-179
- Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des »Bundesbuch« Ex XX 22- XXIII 13, StB 3, Leiden u.a. 1988
- Der Dekalog als Brennspeigel israelitischer Rechtsgeschichte, in: J. Hausmann u.a. (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, FS H.D. Preuß, Stuttgart 1992, 59-68
- Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u.a. 1994
- Zivile Funktionen des Stadttores in Palästina und Mesopotamien, in: M. Weipper/S. Timon (Hg.), Meilenstein, FS H. Donner, ÄAT 30, Wiesbaden 1995, 188-197
- Sozial- und rechtshistorische Aspekte in der Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht, in: ders., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, OBCh 8, Wiesbaden 1996, 94-111
- Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin u.a., 1999
- Otzen, B., Art. בְּלִיעַל, ThWAT I, 1973, 654-658
- Patrick, D., The Covenant Code Source, VT 27 (1977), 145-157
- Old Testament Law, London 1985
- Paul, S.M., Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, VT.S 18, Leiden 1970
- Perdue, L.G., Household, Theology, and Contemporary Hermeneutics, in: L.G. Perdue u.a. (Hg.), Families in Ancient Israel, Louisville 1997, 223-257
- The Israelite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions, in: L.G. Perdue u.a. (Hg.), Families in Ancient Israel, Louisville 1997, 163-222
- Perlitt, L., Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969
- »Ein einzig Volk von Brüdern«. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hg.), Kirche, FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 27-52
- Pfeiffer, R.H., The Transmission of the Book of the Covenant, HThR 24 (1931), 99-109
- Phillips, A., Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue, Oxford 1970
- A fresh Look at the Sinai Pericope Part I, VT 34 (1984), 39-52
- A fresh Look at the Sinai Pericope Part II, VT 34 (1984), 282-294
- Pleins, J. D., Poverty in the Social World of the Wise, JSOT 37 (1987), 61-78
- Art. Poor, Poverty, AncBD Vol. 5, New York u.a. 1992, 402-414
- The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction, Louisville 2001
- Plöger, O., Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, Neukirchen-Vluyn 1984
- Porath, R., Die Sozialkritik im Jesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Analyse, Frankfurt a.M. 1994
- Preß, R., Das Ordal im alten Israel I, ZAW 51 (1933), 121-140

- Das Ordal im alten Israel II, ZAW 51 (1933), 227-255
- Preuß, H.D., Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982
- Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels, in: Studies in the Religion of Ancient Israel, VT.S 23, Leiden 1972, 117-145
- Einführung in alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart u.a. 1987
- Theologie des Alten Testaments, Bd. 2. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992
- Pury, R. de, Der Exodus, BS 30, Neukirchen 1961
  
- Raabe, P.R., Obadiah, AncB 24D, New York 1996
- Rabast, K.H., Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitgesetz, Leipzig 1948
- Rad, G. v., Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium ATD 8, Göttingen 1964
- Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970
- Theologie des Alten Testaments, Bd. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München <sup>10</sup>1992
- Theologie des Alten Testaments, Bd. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München <sup>9</sup>1987
- Reindl, J., Art. לִּחְיֵה, ThWAT IV, 1984, 547-552
- Reimer, H., Richtet auf das Recht, SBS 149, Stuttgart 1992
- Reiterer, F.V., Die Bedeutsamkeit von Syntax, Stil und Paralleltermini zur Erfassung des Inhaltes von šāw’, in: FS L. Bernhard, Salzburg 1992, 173-214
- Art. שׂוּי, ThWAT VII, 1993, 1104-1117
- Rendtorff, R., Die Herausführungsformel, in: M. Vervenne/J. Lust(Hg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature, FS C.H.W. Brekelmans, Leuven 1997, 501-527
- Reventlow, H.G., Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh 1962
- Richter, W., Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, StANT 15, München 1966
- Ringgren, H., Sprüche, in: H. Ringgren/A. Weiser/W. Zimmerli, Sprüche, Prediger, Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Esther, ATD 16/2, Göttingen <sup>2</sup>1967
- Roberts, J.J.M., Nahum, Habakkuk, and Zephaniah, OTL, Louisville 1991
- Rogerson, J.W., Was Early Israel a Segmentary Society?, JSOT 36 (1986), 17-26
- Römheld, D., Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22, BZAW 184, Berlin u.a. 1989
- Rothenbusch, R., Die kasuistische Rechtssammlung im ‚Bundesbuch‘ (Ex 21,2-11.18 – 22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen, AOAT 259, Münster 2000
- Rothstein, J.W., Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels. Inhalt und Plan des Bundesbuches, Halle 1888
- Rücker, H., Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch, EThSt 30, Leipzig 1973
- Rudolph, W., Micha-Nahum-Habakuk-Zephania, KAT 13/3, Gütersloh 1975
- Rüterswörden U., Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen, BWANT 117, Stuttgart u.a. 1985
  
- Sawyer, J.F.A., Art. שׂוּי, THAT II, 1984, 882-884
- Schäfer-Lichtenberger, Ch., Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Weber’s Studie „Das antike Judentum“, BZAW 156, Berlin/New York 1983
- Exodus 18 – zur Begründung königlicher Gerichtsbarkeit in Israel-Juda, DBAT 21 (1985), 61-85



- Scharbert, J., Jahwe im frühisraelitischen Recht, in: E. Haag (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, QD 104, Freiburg im Breisgau u.a. 1985, 160-183
- Schenker, A., Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des »Zeugen« im Alten Testament, BZ 34 (1990), 87-90
- Schmid, H. H., Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, Berlin 1966
- Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes, BHT 40, Tübingen 1968
- Jahwe Glaube und altorientalisches Weltordnungsdenken, in: ders., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, 31-63
- Schmidt, H., Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament, BZAW 49, Giessen 1928
- Schmidt, L., Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch, ZAW 113 (2001), 167-185
- Schmidt, W.H., Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, in: Congress Volume Uppsala 1971, VT.S 22, Leiden 1972, 201-220
- Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. In Zusammenarbeit mit H. Delkurt und A. Graupner, EdF 281, Darmstadt 1993
- Schmitt, G., Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes, BWANT 91, Stuttgart 1970
- Schmökel, H., Biblische „Du sollst“- Gebote und ihr historischer Ort, ZSRG.K 36 (1950), 365-390
- Schoors, A., Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Kriese, BE 5, Stuttgart u.a. 1998
- Schottruff, W., »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel im semitischen Sprachkreis, WMANT 15, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1967
- Gerechtigkeit und Macht, in: F. Crüsemann / R. Kessler (Hg.), Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte, TB 94, Gütersloh 1999, 5-18
- Schulz, H., Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat- Sätze, BZAW 114, Berlin 1969
- Schüngel-Straumann, H., Der Dekalog – Gottes Gebote?, SBS 67, Stuttgart 1973
- Schüpphaus, J., Art. לֹא, ThWAT I, 1973, 999-1001
- Schunck, K.D., Das 9. und 10. Gebot – jüngstes Glied des Dekalogs?, ZAW 96 (1984), 104-109
- Schupak, N., Where can Wisdom be found?, OBO 130, Freiburg (Schweiz) 1993
- Schwantes, M., Das Recht der Armen, BET 4, Frankfurt a.M. 1977
- Schwienhorst-Schönberger, L., Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin/New York 1990
- » ...denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten«. Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel, BiLi 63 (1990), 108-117
- Scoralick, R., Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, HBSt 33, Freiburg im Breisgau u.a. 2002
- Seeligmann, I.L., Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch, in: B. Hartmann u.a. (Hg.), Hebräische Wortforschung, FS W. Baumgartner, VT.S 16, Leiden 1967, 251-278
- Seitz, G., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, Stuttgart u.a. 1971
- Seters, J. van, Abraham in History and Tradition, New Haven u.a. 1975
- Prolouge to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville 1992

- The Life of Mose. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, CBETH 10, Kampen 1994
- Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20:22 – 23:33) and their Relationship to Deuteronomy and Holiness Code, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, BETHL 126, Leuven 1996, 319 – 345
- In the Babylonian Exile with J: Between Judgement in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah, OTS 42 (1999), 77-89
- A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code, Oxford 2003
- The Law of the Hebrew Slave, ZAW 108 (1996), 534-546
- Seybold, K., Nahum, Habakkuk, Zephaja, ZBK.AT 24/2, Zürich 1991
- Sigrist, C., Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Frankfurt a.M. 1979
- Sneed, M., Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?, ZAW 111 (1999), 498-507
- Soden, W. von, Grundriß der akkadischen Grammatik, AnOr 33, Roma 1952
- Sonsino, R., Motive Clauses in Hebrew Law. Biblical Forms and Near Eastern Parallels, SBL.DS 45, Philadelphia 1980
- Spieckermann, H., Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982
- , Die Stimme des Fremden im Alten Testament, PTh 83 (1994), 52-67
- Spina, A.F., Israelites as gērîm >Sojourners< in Social and Historical Context, in: C. Meyers/M. O'Connor (Hg.), The Word of the Lord Shall Go Forth, FS D.N. Freedman, Winona Lake 1983, 321-335
- Sprinkle, J. M., 'The Book of the Covenant'. A Literary Approach, JSOT.S 174, Sheffield 1994
- Stachowiak, L.R., Art. Vielen (die), in: Haag, H. (Hg.), Bibel Lexikon, Einsiedeln <sup>2</sup>1968, 1848-1849
- Stamm, J.J., Der Dekalog im Licht der neueren Forschung, Bern/Stuttgart 1958
- Stendebach, F.J., Art. עֲנֵה I, ThWAT VI, 1989, 233-247
- Stoebe, H.J., Das achte Gebot (Ex 20 v. 16), WuD 3 (1952), 108-126
- Art. חֲנוּם, THAT I, 1971, 583-587
- Art. חָנָן, THAT I, 1971, 587-597
- Strack, H. L., Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri, München 1894
- Tadmor, H., Traditional Institutions and the Monarchy. Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon, in: T. Ishida (Hg.), Studies in the Period of David and Solomon and other Essays, Winona Lake 1979, 239-257
- Tadmor, H./Cogan, M., Ahaz and Tiglat-Pileser in Book of Kings: Historiographic Consideration, Bib 60 (1979), 499-503
- Tångberg, K.A., Die prophetische Mahnrede. Form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf, FRLANT 143, Göttingen 1987
- Thiel, W., Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Berlin <sup>2</sup>1985
- Toorn, K. van der, Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study, SSN 22, Assen 1985
- Ordeal Procedures in the Psalms and the Passover Meal, VT 38 (1988), 427-445
- Familiy Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life, SHCANE 7, Leiden u.a. 1996
- Torczyners, H., Presidential Address, JPOS 16 (1936), 1-8

- Treves, M., The Dates of the Psalms. History and Poetry in Ancient Israel, Pisa 1988
- Tromp, N. J., Amos V 1-17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis, OTS 23, Leiden 1984, 56-84
- Vanoni, G., „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments, SBS 159, Stuttgart 1995
- Volksspruchwort und YHWH-Ethos. Beobachtungen zu Spr 15,16, BN 35 (1986), 73-108
- Vaux, R. de, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg u.a. 1960
- Veijola, T., Das dritte Gebot (Namenverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallel, ZAW 103 (1991), 1-17
- Waard, J. De, The Chiastic Structure of Amos V 1-17, VT 27 (1977), 170-177
- Waltke, B.K./O'Connor, M., Biblical Hebrew Syntax, Wiona Lake 1990
- Wanke, G., Zu Grundlagen und Absicht der prophetischen Sozialkritik, KuD 18 (1972), 2-17
- Washington, H.C., Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs, SBL.DS 142, Atlanta 1994
- Weinfeld, M., The Origin of the Humanism in Deuteronomy, JBL 80 (1961), 241-247
- Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972
- The Origin of the Apodictic Law. An Overlooked Source, VT 23 (1973), 63-75
- Judge and Officer in Ancient Israel and in the Ancient Near East, IOS 7, Jerusalem 1977, 65-88
- 'Justice and Righteousness' in Ancient Israel against the Background of »Social Reforms« in the Ancient Near East, in: H.J. Nissen u.a. (Hg.), Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr., BBVO I/2, Berlin 1982, 491-519
- 'Justice and Righteousness' – מִשְׁפָּט וצֶדֶק – The Expression and its Meaning, in: H. G. Reventlow u.a. (Hg.), Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influences, JSOT.S 137, Sheffield 1992, 228-246
- Weiser, A., Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, ATD 24, Göttingen <sup>7</sup>1979
- Welker, M., Erbarmen und soziale Identität, EK 19 (1986), 39-42
- Security of Expectations: Reformulation the Theology of Law and Gospel, JR 66 (1986), 237-260
- Wellhausen, J., Reste arabischen Heidentums, Berlin <sup>2</sup>1897
- Die Kleinen Propheten, Berlin <sup>3</sup>1898
- Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>3</sup>1899
- Welten, P., Art. Jerusalem I, TRE 16 (1987), 590-609
- Wesel, U., Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umriss einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten, Frankfurt a.M. 1985
- Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht, München 1997
- Westbrook, R., Studies in Biblical and Cuneiform Law, CRB 26, Paris 1988
- Whitelam, K.W., The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel, JSOT.S 12, Sheffield 1979
- Whybray, R.N., Wealth and Poverty in the Book of Proverbs, JSOT.S 99, Sheffield 1990
- The Composition of the Book of Proverbs, JSOT.S 168, Sheffield 1994

- Proverbs, NCBC, London 1994
- The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study, HBIS 1, Leiden u.a. 1995
- Wildberger, H., Jesaja. Bd. 1: Jesaja 1-12, BK X/1, Neukirchen-Vluyn 1972
- William, R.J., Hebrew Syntax. An Outline, Toronto 1967
- Williams, J.G., Addenda to “Concerning one of the Apodictic Formulas”, VT 15 (1965), 113-115
- Williamson, H.G.M., A Reconsideration of עֵזֶב II in Biblical Hebrew, ZAW 97 (1985), 74-85
- Wilms, F.E., Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34, StANT 32, München 1973
- Wilson, R.R., Enforcing the Covenant: The Mechanisms of Judicial Authority in Early Israel, in: H.B. Huffmon u.a. (Hg.), The Quest for the Kingdom of God, FS G.E. Mendenhall, Winona Lake 1983, 59-75
- Wittenberg, G.H., The Lexical Context of the Terminology for ‘Poor’ in the Book of Proverbs, Scriptura special issue 2 (1986), 40-85
- Wolff, H.W., Amos’ geistige Heimat, WMANT 18, Neukirchen-Vluyn 1964
- Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969
- Dodekapropheten 4. Micha, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982
- Wüthwein E./O. Merk, Verantwortung, KTB 1009, Stuttgart u.a. 1982
  
- Zeeb, F., Israels Auszug aus Ägypten, in: M. Dietrich (Hg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“: Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, FS O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 897-925
- Zenger, E., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, FzB 3, Würzburg 1971
- Das Buch Exodus, GSL.AT 7, Düsseldorf 1978
- Wie und Wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception- Interpretation, BEThL 126, Leuven 1996, 265-288
- Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1/1, Stuttgart u.a. <sup>2</sup>1996
- Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1/1, Stuttgart u.a. <sup>5</sup>2004
- Zimmerli, W., Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, München <sup>2</sup>1969, 11-40
- Das Gottesrecht bei den Propheten, Amos, Hosea und Jesaja, in: Albertz, R. u.a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann, Göttingen 1980, 216-235
- Grundriß der alttestamentlichen Theologie, ThW 3, Stuttgart 1972